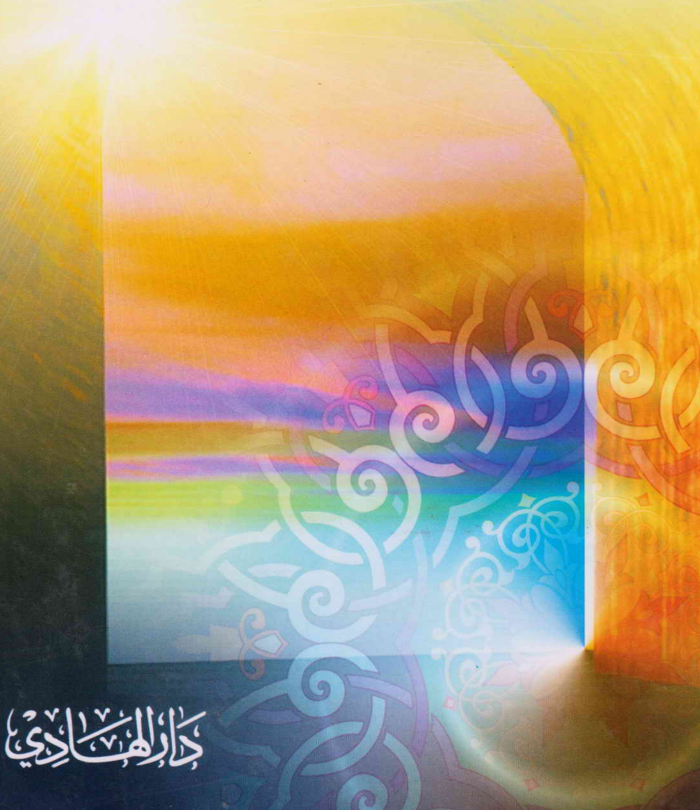
الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي

دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية



دار الهادي

دور العقل
في
تشكيل المعرفة الدينية

دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية

الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي



للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الثانية
١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م
ISBN:978-9953-510-32-3

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص. ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

مقدمـة

أهمية البحث والداعي له

لم يعد خافياً على أحد كثرة ما يطرح من هنا وهناك ـ تارة تحت عنوان «المعرفة الدينية»، وتارة أخرى تحت عنوان «دور العقل» وتارة ثالثة، وهو الأهم، بعنوان «دور العقل في المعرفة الدينية» ـ من نظريات وآراء لا ننكر أن بعض طروحاتها خطت خطوات مهمة وقدمت أفكاراً جديرة بالاهتمام، وانقسم حولها أهل البحث والفكر مذاهب شتى. وقد تجاوز البحث دائرة الإسلاميين، بل الظاهر من خلال أدنى تتبع، أن الإسلاميين دخلوا في هذه البحوث من باب ردة الفعل، وهو ما أوقعهم في نوع من المحاذير المنهجية مثل التعاطي مع الآخرين على أساس الخصومة من دون تقييم دقيق للأفكار المطروحة في حد نفسها، ومثل تقديم ردود هي أقرب إلى الإسكات من الإقناع. في مقابل نوع آخر من المحاذير المنهجية وقع فيها آخرون، مثل عدم التأسيس الكافي للطروحات بحيث يتحقق الانسجام التام فيها، والاكتفاء في جملة من الأحيان بخطابات عاطفية من خلال عبارات رنانة أبرزها التركيز على لفظة الحرية. ومثل عدم الفهم

الكافي لما طرحه العلماء المسلمون فيسرَى اعتراض له موضوع في بعض مجالات المعرفة الدينية غير الإسلامية إلى باب المعرفة الدينية الإسلامية، من دون التأكد من وجود نفس الموضوع.

لقد حمل هم بحث المعرفة الدينية كل من اهتم بالدين من مسلمين وغيرهم، وإن اختلفت الدواعي في الاهتمام بالدين. فبعضهم انطلق من الإيمان به، وبعضهم انطلق من قناعة بضرورة إقصاء الدين، وبعضهم كان يسعى مخلصاً لإيجاد نحو مصالحة بين الدين والمعرفة، أو بين المعرفة الدينية والعقل، أو بين النص والعقل.

لهذا السبب وذاك يمكننا القول بوجود نحو تخبط في البحث المتعلق بالمعرفة الدينية عموماً، وفي التأسيس الكافي لتحقيق دور العقل والنص في تشكيل المعرفة الدينية، وبالأخص دور العقل في تشكيل هذه المعرفة. فهل العقل منفصل عن النص باعتبار أن مجال العقل في المعرفة يختلف جوهرياً عن مجال النص، وأن النص لا ينفع إلاّ في مجال الإيمان ولا ينفع في مجال العقل، أم أن له علاقة به. ومع فرض العلاقة، فهل يتقدم على النص أم النص هو المتقدم عليه؟ وما هي المساحة المتاحة للعقل في تشكيل تلك المعرفة؟ وكيف يمكن تثبيت تلك المساحة أمام النص أو معه؟ وهل فقد النص قيمته إلاّ بمقدار ما يكون طيعاً للعقل باعتبار انه صاحب السلطة في كل معرفة إجمالاً أو تفصيلاً، أو باعتبار ان النص يشكل حالة تاريخية مضت لم يعد يصلح للحالة الحاضرة أو المستقبلية؟ بعض هذه الطروحات يتم التصريح بها بشكل مباشر، وبعضها يتم التلويح بها من دون التصريح المباشر.

كل هذا دعانا للبحث بعناية في سياق حوارٍ موضوعيٍ وبناءٍ حول بعض ما يطرح في مجال تشكيل المعرفة الدينية. وقد اقتصرنا على بحث دور العقل فيها نظراً إلى أن البحث عن دور العقل والنص في تشكيل تلك المعرفة يخرج عن الفرصة المتاحة في هذا الكتاب.

وتكمن أهمية هذا البحث وخطورته في انه يطال حيزاً هاماً من مساحة الفكر الإنساني، ظل ولم يزل شأناً خاصاً بطائفة من أهل العلم المختصين يشار إليهم عادةً بين المسلمين بالفقهاء، يتبعهم غيرهم في النتائج مهما بلغ الغير من الثقافة، وهو الأمر الذي أشعر كثيراً من المثقفين بحالة من الإقصاء عن مجال المشاركة في المعارف الدينية. وكان للتطورات الحاصلة في مجالات المعرفة في المجتمعات الدينية غير الإسلامية أثرها البارز في تحفيز المثقفين المسلمين للاستفادة من تلك التطورات، والعمل على إيجاد مكانٍ ملائمٍ لهم في تلك المجالات.

ونحن لا ننكر على المثقفين مثل هذا النشاط وهذه الحيوية، بل نؤمن بضرورة مشاركتهم وعدم صحة الواقع الراهن الذي كان يحيد فئةً خاصةً متميزةً مثقفةً واعيةً لم تتم الاستفادة من قدراتها بالشكل السليم، خاصةً وان كثيراً من المعارف الدينية لا يمكن للفقهاء أن يكونوا المرجع الوحيد فيها، بمعنى أنهم لا يمكنهم الاستغناء عن أي تطورٍ معرفيٍ، ولا عن المثقفين الذين ثبت أن بإمكانهم المساهمة الفعالة في مجال الوصول إلى معرفة دينية صحيحة، فكان لا بد أن تتحقق نحو علاقة بين الفقهاء والمثقفين يتحدد فيها المجالات التي يجب على المثقف أن يرجع فيها إلى الفقيه، والمجالات التي يجب على الفقيه أن يستعين فيها بالمثقفين.

أهمية مسألة المنهج:

إن من أهم المسائل المطروحة في مجال المعرفة الدينية ودور العقل، مسألة المنهج. ومسألة المنهج هذه لاقت تطوراً لافتاً في هذه العصور ربما لم يطلع عليه الفقهاء، وبالتالي يمكن للمثقفين أن يقدّموا طروحاتهم في هذا المجال بين يدي الفقهاء حتى يمكنهم الاستفادة منها. والإنصاف يقتضي منا أن نقول ان البحث في المنهج لم يغفله علماؤنا السابقون ولا أهملوه في المناقشات.

فقد انقسم المسلمون، على مستوى المنهج، مذاهب شتى، نلحظه ليس فيما بين المذاهب فقط، بل بين اتباع المذهب الواحد. ففي المذهب السني ظهر منهجان نقلي وعقلي، كان من رواد المنهج الأول المذهب الأشعري والمذهب الظاهري، ومن رواد الثاني المذهب المعتزلي، إلاّ أن الأشاعرة نفسهم عادوا واختلفوا، كما ان المعتزلة انقرضوا نسبياً إلاّ انه أحيي أمرهم بطريقة أخرى في العصر الحديث.

وفي المذهب الشيعي أيضاً ظهر منهجان بين مدرستين: الأولى هي المدرسة الأصولية، وتجمع بين المنهجين العقلي والنقلي، وترجح العقل القطعي عندما يتعارض مع النقل وفق ضوابط محدّدة ذكروها في كتبهم الأصولية. والثانية هي المدرسة الإخبارية التي تطرّف فيها بعضهم إلى حد إلغاء أي قيمةٍ للعقل فيما يتعلق بالشريعة، بل وحتى في الأمور التكوينية الواقعية، وبلغ من بعضهم أن ألغى أي قيمة للنص القرآني في مجال المعرفة الدينية حتى الفقهية منها، وقصر البحث حول النص الوارد عن الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام، بزعم أن النص القرآني لا يفهمه إلا المعصومون عليهم السلام.

ومن اطلع على هذه القضية طرح تساؤلاً حول ما إذا كان المنهج العقلي المتبنّى من بعض المدارس الإسلامية الشيعية والسنية يحتاج إلى تقويمٍ وتطويرٍ أم لا زال على فعاليته من دون حاجة إلى أي تعديلٍ.

إن الاختلاف القائم بين العلماء المسلمين في المناهج رغم حدّته لم يتولد منه منهج يعتمد على العقل محضاً، وربما كان هذا من المستحيلات في إطار المعرفة الدينية، ولم تظهر حتى الآن دعوىً من هذا القبيل إلاّ إذا كانت تهدف إلى الاستغناء عن النص كلياً. إلاّ أن هذا لا يلغي ظهور بعض الدعوات ولو بشكل غير صريح نحو الاعتماد على العقل محضاً، وأمام هذه الدعوات التي سنشير إلى أصحابها فيما بعد صرنا أمام ثلاثة مناهج مقترحةٌ: منهجٌ يعتمد على العقل والنقل، ومنهجٌ يعتمد على النقل محضاً، ومنهج يدعو للاعتماد على العقل محضاً. إلاّ أن البحث المعمق يفضي إلى الإقرار بأن دعاة الاعتماد على النقل محضاً لم يكونوا مخلصين لدعوتهم، وربما لم يتمكنوا من ابداء هذا الإخلاص بسبب أن العقل لا يمكن الاستغناء عنه حتى في دائرة الاعتماد على النقل، لأنه اعتماد يرتكز على مقدماتٍ يفترضون انها عقلية، ويجب أن تكون كذلك إن لم يفترضوها هم.

كل هذا الذي تقدم هو ما دفعنا للبحث عن دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية.

العلاقة بين الدين والمعرفة:

ان العلاقة بين الدين والمعرفة الدينية شعبةٌ من شعب العلاقة بين العلم والمعلوم. هي علاقة كشف أو وهم، علاقة إصابةٍ أو خطأ وبمقدار ما يتطابق العلم مع المعلوم، أي بمقدار ما يكون المعلوم بوجوده الذهني متطابقاً مع المعلوم بوجوده الواقعي بمقدار ما يكون العلم علماً وفيما عدا ذلك يكون جهلاً، ويكون ما نحسبه معرفةً دينيةً هو جهل بالدين يسمى بالجهل المركب. وهذه القضية استوجبت منا الوقوف عند فكرة الحقيقة والحقيقة الكاملة في تمهيدٍ خاصٍ حددنا فيه أيضاً مقصودنا من المعرفة الدينية.

ولقد قرأت الكثير مما كتب حول موضوع العقل والنص خاصة فيما صدر عن تيارات ثقافية معاصرة مثل ما كتبه سروش في كتابه قبض وبسط الشريعة، ومثل ما كتبه نصر حامد أبو زيد، وما كتبه الجابري وأركون وآخرين. ولست أغالي ان قلت انني وجدتها متشابهة تكرر نفسها ولا تختلف إلاّ في التفاصيل القليلة.

والملاحظ فيما كتب حول العقل ضياع مفهوم العقل، وصار مصطلحاً يفسره كل واحد على مزاجه أو يطلقه من دون تفسير لتكتشف لاحقاً أنه يقصد معنى يختلف كلياً عن المعنى الذي تتوهم انه مقصود، حتى صار للعقل جنسية يمكن أن ينسب إلى بلدٍ أو منطقة جغرافية، مع ان العقل من أشد الأمور تحرراً من هذه التحديدات، إلاّ إذا أطلق العقل على المناهج نفسها أو على المعقولات، وفي هذه الحال يكون التشويش في استعمال مصطلح العقل اوضح. من هنا رأينا من المناسب أيضاً ان نتحدث عن مفهوم العقل حتى يتضح مقصودنا منه ونحن نتحدث عن دور العقل.

يجدر بي الاعتراف سلفاً بحق الآخرين في إبداء الرأي ما دمنا أمام بحثٍ فكريٍ مع غض النظر عن انتماءات الأشخاص السلوكية والحياتية. فربما ناقشنا من لا يملك في سلوكه أي قرب مع الدين إذا طرح فكرةً مرتبطةً بالعقل والمعرفة الدينية ذات علاقة ببحثنا، وربما أيدناها، وربما رفضنا فكرةً قالها ملتزمون صادقون بالإسلام فكرياً وسلوكياً. فكون المرء محكوماً عليه بالفسق أو الكفر لا يمنع من ان نأخذ من أقواله ما هو حق، هكذا قال رسول الله ﷺ: «الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها»[١] وقال أمير المؤمنين علي عليه السلام: «الحكمة ضالة المؤمن فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق»[٢]، وعن الإمام الصادق عليه السلام: «الحكمة ضالة المؤمن فحيثما وجد أحدكم ضالته فليأخذها»[٣].

وعلى هذا الأساس استعرضنا آراء من اختلفنا معهم، وليس انطلاقاً من مقولةٍ ذاع صيتها في العصر الحاضر تؤكد على حسن الاختلاف، فهي مقولة لا نستطيع الإقرار بها بعرضها العريض، نعم نقر بها في حدود أننا لما كنا غير معصومين كان الاختلاف في الآراء من لوازم عدم عصمتنا، فيكون الاختلاف سبيلاً من سبل اكتشاف الحق إلاّ أن هذا لا يعني تقديس الاختلاف واعتباره حقاً أصيلاً يمنعنا من السعي للاتفاق، ومن الإقرار بوجود مكان ما يمكن بالرجوع إليه أن يزول الاختلاف. ولقد ذم القرآن الكريم الاختلاف في عدد من

(١) سنن الترمذي للترمذي ج ٤ ص ١٥٥.
(٢) نهج البلاغة ج ٤ ص ١٨. شرح الشيخ محمد عبده.
(٣) الكافي للشيخ الكليني ج ٨ ص ١٦٧.

آياته فقال عن الذين اختلفوا في الكتاب ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾[١]، وذم الاختلاف فقال: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّۦنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[٢].

فاعتبر الاختلاف عن بغي بينهم، وان نعمة الله تكون بهداية الذين آمنوا لما اختلفوا فيه. واعتبر رفع الاختلاف من أهداف إنزال الكتاب ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[٣]. وإذا جعل أهل البيت عليهم السلام صنوَ الكتاب في الحديث المشهور المتواتر عن النبي صلى الله عليه وآله: «إني تارك (أو مخلف) فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض» وروي بصيغ مختلفة بمضمون مشابه[٤]، كانت النتيجة ان رفع الضلال والذي منه الاختلاف لا يكون إلاّ بالرجوع إلى القرآن الكريم وأهل البيت عليهم السلام.

يعيدنا هذا إلى البحث من جديد عن دور العقل، إلاّ أننا نريد

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧٦.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢١٣.

(٣) سورة النحل، الآية: ٦٤.

(٤) راجع على سبيل المثال عيون أخبار الرضا عليه السلام ـ الشيخ الصدوق ج ١ ص ٦٨ ووسائل الشيعة (الإسلامية) الحر العاملي ج ٨١ ص ١٩ والإرشاد ـ الشيخ المفيد ج ١ ص ١٧٦ والأمالي ـ الشيخ الطوسي ص ٥٤٨ وفضائل الصحابة ـ الإمام أحمد بن حنبل ص ١٥ والمصنف ابن أبي شيبة الكوفي ج ٧ ص ٤١٨ والسنن الكبرى ـ النسائي ج ٥ ص ٤٥ وتاريخ اليعقوبي ـ اليعقوبي ج ٢ ص ١١١ والبداية والنهاية ـ ابن كثير ج ٥ ص ٢٢٨.

أن نشير بما اقتصرنا على نقله إلى عدم صحة ما يشاع من تقديس الاختلاف. وان أسوأ ما تبتلى به نخب الأمة ان تقلد غيرها في المقولات والأفكار من دون تمحيصٍ أو تدقيقٍ أو تحديدٍ لأطر تلك المقولات، واين تصح واين لا تصح، فتصير مسلّماتٍ تصادر بها العقول، خاصة الناشئة من الجامعيين الذين يتربون على أفكار ويؤسسون عليها كأنها مسلّماتٍ، وهم مع ذلك يتحدثون عن حريةٍ في الفكر والرأي.

هذا الكتاب:

ان كتابنا هذا قد حوى مقدمة واربعة أبواب، فالباب الأول في بعض المقدمات البيانية للوقوف على بعض المفاهيم. وقد خصصنا مفهوم العقل ببابٍ مستقلٍ هو الباب الثاني، أما الباب الثالث فهو حول دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية. والباب الرابع متعلق بدور العقل في فهم النص عموماً والقرآني خصوصاً.



الباب الأول

الإيمان والمعرفة والحقيقة والعقل



يتطلب البحث عن «دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية» تقديم جملةٍ من البيانات التوضيحية تتعلق بالعنوان أو يستوجبها العنوان. فما هو المقصود من المعرفة الدينية وما علاقتها بالإيمان فهل الإيمان معرفة؟، وهل الدين حقيقة واقعية؟ وهل هذه الحقيقة نسبية أم مطلقة؟ ثم ما هو العقل؟. نسعى في هذا التمهيد لتوضيح ما يتعلق بتلك الأسئلة، إلاّ السؤال الأخير فقد أفردنا له فصلاً مستقلاً لأهميته.



الفصل الأول

المعرفة الدينية وعلاقتها بالدين

مرادنا من الدين:

إذا عرّفنا الدين بأنه الطريقة التي يلتزم بها الإنسان في حياته يضاف إليها المبادئ الفكرية والقيم التي يبني عليها سلوكه، ليصير معنى الدين عاماً شاملاً لما هو من وضع الإنسان، كان لزاماً علينا أن نوضح اننا لا نقصد من الدين هنا هذا المعنى العريض، وإنما نقصد به خصوص ما أتى به الأنبياء والمرسلون الذين نزل عليهم الوحي لتعليم الناس الطريقة التي يريدها سبحانه وتعالى من عبادهم أن يسلكوها في حياتهم.

ولما كنا مؤمنين بوجود هكذا دين بل أديان سماوية متعاقبة بحسب العصور والأزمان بسبب ما دل عليه العقل من ضرورة أن يهدي الله تعالى بلطفه عباده إلى طريق الصلاح كونهم عاجزين بأنفسهم عن الوصول إلى هكذا طريق، وهو أمر بين تفصيله في مباحث النبوة وهي خارجة عن محل كلامنا هنا. فلما هدانا العقل إلى الإيمان بذلك كان البحث في المعرفة الدينية بحثاً حقيقياً وليس أمراً تخيلياً أو ترفياً، وسيكون فراقنا من أول الطريق مع من ينكر وجود

هكذا دين، وسنكون معه عند مفترق طريقين مختلفين، تتباين عنده الأسس فلا يبقى حينئذٍ أي معنىً لأي مناقشةٍ أو محاورةٍ، ذلك أن من شروط أي حوار الانطلاق من قاعدةٍ مشتركةٍ، والتي هي في هذا البحث الإقرار بالدين، ولو على سبيل الفرض والتسليم معنا بوجود الدين السماوي حقيقةً. أما أن يدخل معنا في بحث المعرفة الدينية وهو منكر لأي وجودٍ حقيقيٍ للدين، يتحدث عنه وعن المعرفة الدينية كظاهرةٍ تاريخيةٍ ابتدعها البشر، فهذا سيشكل خللاً منهجياً لا يخفى على أحدٍ مدى تأثيره بين المتحاورين حتى ربما يصح وصفه بحوار الطرشان. وإذا كان ثمة أمورٌ مشتركة بين المنكر والمثبت فهي بالتأكيد لن تكون متعلقة بالدين وفي المعرفة الدينية.

ان هذا يشير إلى خللٍ يقع فيه الكثير من الباحثين وهم يحللون مسألة المعرفة الدينية تارةً، والعلاقة بين المعرفة والإيمان تارةً أخرى، كما يظهر ذلك بأدنى تتبع لكلماتهم.

ومن الناس من يظهر لك أنه مؤمن بالدين، وأنه شيء واقعي إلاّ انه عند تفسيره يفيدك انه صفحة بيضاء قابلة لكتابة أي شيءٍ فيها من قبل أيٍ كان، وهذا في الحقيقة إنكار للدين، إذ لن تعود له أي قيمة إلهية سماوية، ويصير من صنع البشر. وقد نبهنا إلى أن هذا ليس هو الدين الذي نبحث عن معرفته، فليست المعارف الدينية أو الحقائق الدينية من مخترعات الذهن أو من الأمور التي لا وجود لها وراء نفس المؤمن، كما أنها ليست هي تلك التي نستحسن نحن تدوينها باسم الدين.

قد أشرنا في المقدمة إلى أن العلاقة بين المعرفة الدينية والدين هي علاقة العلم بالمعلوم، وهي علاقة ليست محكومة دائماً بالمطابقة، بل تارةً تكون المعرفة مطابقة وأخرى تكون مخالفةٍ، وإذا خالفت الواقع كان ما نسميه علماً جهلاً في الحقيقة، إذ ليس الجهل إلاّ تصور الشيء بخلاف ما هو عليه، أو الاعتقاد به على خلاف ما هو عليه، فمن يعتقد أن زيداً جاء من السفر وهو لا زال مسافراً، لن يكفي وجود الاعتقاد لكي يسمّى عالماً وان كان يظن نفسه كذلك.

ما هو الفكر الديني:

أما الفكر الديني فهو عبارة عن كل ما يطرح في دائرة حركة الفكر المتعلقة بالدين وشؤونه، من دون أخذ الإصابة شرطاً في صحة الوصف، وبهذا يفترق الفكر الديني عن المعرفة الدينية. فكل ما هو مطروح في دائرة البحث عن المعارف الدينية يندرج في دائرة الفكر الديني حتى فيما يطرح في دائرة الاحتمالات والشكوك والظنون، لكن تسمية ما نناله من هذا الفكر بأنه معرفة دينية تبقى تسميةً ظاهريةً ما لم يحصل لنا العلم بالمطابقة، إلاّ انه بمجرد ان تنكشف لنا المخالفة ينكشف لنا أنها ليست معرفة. وهذا يقودنا إلى تساؤلٍ بسيطٍ مطروحٍ في المنطق، وهو هل المعرفة هي مرتبطة بانطباع صور الأشياء في الذهن وإن لم تحك تلك الصور عن وقائع حقيقية أم انها انطباع صور الواقع في الذهن؟ بناؤنا في هذا البحث على الثاني مفترضين انه ليس محل إثباتٍ هنا، الذي قد يصح اعتباره بديهياً، إذ كيف لك ان تدعي معرفةً بـ«زيد» إن كانت الصورة التي في ذهنك مغايرةً له، فلو كانت

معرفتك اجمالية وجب أن تكون هذه الصورة الإجمالية منطبقةً على زيد إجمالاً، وإن كانت معرفتك به تفصيليةً وجب الانطباق كذلك. فمن يعتقد الانطباق يعتقد أنه عالم، لكن هذا لا يعني انه عالم حقيقةٍ، فقد يكون في واقع الأمر جاهلاً وهو يعتقد نفسه عالماً وعارفاً، وهذا ما يسمى بالجهل المركب بحسب المصطلحات المستعملة في علم المنطق، فليس فقط هو يجهل الواقع بل يجهل بأنه جاهل.

لسنا هنا في مقام البحث عن العذر لمن يعتقد نفسه عالماً، فهذا أمر يسهل أيضاً إثباته، إلاّ أن براءة الذمة لا تعني صحة المعرفة. لا نريد أن ننفي امكانية تحصيل معرفة حقيقية إلاّ أن ما نقوله يوجب علينا البحث عن الطريقة التي يمكن لنا أن نتأكد منها بأن ما نملكه من تصورات وتصديقات تشكل معرفة.

مع سروش في المعرفة الدينية:

هنا تتبدى إحدى الأخطاء التي وقع فيها سروش إذ اعتبر المعرفة الدينية هي هذا الخليط بين المعارف الصحيحة والباطلة حين قال: «يجب التفكيك في كل معرفةٍ بين مقام التعريف ومقام التحقق. ومقام التعريف يلحظ فيه ما يجب أن يكون، بينما مقام التحقق هو ما تحقق فعلاً، وقد لا يتحقق ما وجب. وحين يعرّف علمٌ ما ينظر إلى القضايا الصادقة، وليس إلى القضايا الكاذبة والباطلة، إلاّ أن ما يتحقق في العالم الخارجي قد لا يكون كذلك. وما من علم خالص أو صادق بشكل كامل، بل هو مجموعة من الآراء الصادقة والكاذبة لعدد من

العلماء، وهي دائماً معرض التحول والتشذيب الجماعي والتاريخي. والمعرفة الدينية هي على هذا النحو»[١].

ولئن كان موفقاً في عرض الفرق بين مقام التعريف ومقام التحقق إلاّ انه لم يكن موفقاً في اعتبار المعرفة في أي علمٍ، ومنها المعرفة الدينية، هي ذلك الخليط. وما من علم يذهب إلى ذلك، وما من علماء مختصين في علمٍ معينٍ يذعنون به. فعلم الطب رغم انه يحوي أفكاراً خاطئة إلاّ أن عالم الطب لا يعترف بكون تلك الأفكار جزءً من علم الطب والمعارف الطبية. ولذا يكون أحد الأهداف التي يسعى لها في العلوم التمييز بين المعارف الصحيحة والباطلة وتفنيدها لإخراجها من العلم. ومن هنا يحصل الفرق في القضايا المندرجة في العلوم بين مقام البحث ومقام الاستنتاج، ففي مقام البحث كل قضية يحتمل صدقها وتعلقها بالعلم ولو بالنظر إلى الآراء المطروحة حولها هي قضية تندرج في العلم كصناعةٍ نظريةٍ وكبحثٍ فكريٍ، لكن النتيجة تؤدي إلى أن تتميز القضايا الباطلة عن الصادقة ولو في نظر الباحث، فلا يرى تلك الباطلة جزءً واقعياً من العلوم. وهذا في الحقيقة أحد فروع البحث عن معايير اندراج القضايا في العلوم، وهناك يتم التفصيل بين العلم بمعنى المسائل التي تخضع للبحث وبين المسائل التي يترتب عليها الغرض، والمسائل بالنظرة الأولى أوسع دائرة من المسائل بالنظرة الثانية.

(١) راجع قبض وبسط الشريعة لعبد الكريم سروش ترجمة دلال عباس، دار الجديد بيروت، الطبعة الأولى عام ٢٠٠٢ ص ٢٧ فما بعدها.

ثم لو صح ذلك بالنسبة إلى العلوم فليس ذلك من خلال أن المعرفة هي ذلك الخليط، بل من جهة ان العلم نفسه هو ذلك الخليط. فمن يدرج القضايا في مسائل العلم من دون تمييز بين صحتها وبطلانها لأغراضٍ منهجية وبحثية، فإن المعرفة بهذه المسائل هي معرفة صحيحة مهما كانت تلك القضايا. فالحكم على معرفة بأنها صحيحة تابع لتحديدنا لماهية الأمر المطلوب معرفته، فإذا عممنا القضايا في العلوم إلى الباطلة كانت المعرفة بهذه الباطلة معرفةً صحيحة بالعلم. إلاّ أن الدين ليس علماً من العلوم بل هو حقيقة قائمة بنفسه لذا كانت المعرفة الدينية معرفة بالدين، فلم يكن المعلوم هو ذلك الخليط المشهود مثله في بعض العلوم، على فرض صحة ما قيل في مجال العلوم، فيكون قياس المعرفة الدينية على المعارف في سائر العلوم من القياس مع الفارق القائم في نفس المعلوم وفي نفس العلم الذي تتعلق به المعرفة ان فسرنا العلم بمسائله أو الذي يكون هو نفسه معرفة ان فسرناه بالإدراك.

فهناك إذن فرقٌ بين الفكر والمعرفة يكمن في أن الأول يستوعب كل ما يطرح من قضايا بعيداً عن وصفي الصحة والبطلان لأن الفكر هو حركة العقل، وهي واسعة تشمل كل ذلك، بينما المعرفة لا تكون معرفة بالشيء إلاّ إذا كانت معرفةً صحيحةً.

ويتجلى أيضاً خلل آخر في كلام سروش حين يضخّم مسألة الفرق بين المعرفة الدينية والدين، أو بين فهم الدين والدين، أو بين الشريعة وفهم الشريعة، حين يقول: «إن إدراك الناس المنهجي

والمضبوط للشريعة حتى وإن كان صحيحاً كلياً ولا نقصان فيه هو غير الشريعة، والإدراك الصحيح معناه الإدراك المطابق للواقع، وهذا ما يقتضي وجود واقعيةٍ منفصلةٍ عن الإدراك، وهذا الإدراك مطابق لتلك الواقعية. وإذا كان الفهم الصحيح للشريعة هو الشريعة نفسها معنى ذلك انه كان يجب أن تنزل شرائع بعدد الذين يفهمون الشريعة فهماً صحيحاً. لذلك فإن المعرفة الدينية على الرغم من انها مبنية على الدين ومرآة له إلاّ انها ليست الدين نفسه»[١].

لقد أصاب بالتمييز بين الشريعة وفهمها، بين الدين وفهمه، لكن ما دام الفرق عنده لم يزد عن كونه فرقاً بين «الوجود الذهني للمعلوم» أي الإدراك «والوجود الخارجي له» أي الواقع، ونسبة الانطباق التي اعترف بها، فإنه لا موجب من الناحية العملية لجعل هذا الفرق أمراً جوهرياً يستوجب مشكلة. وقد اشتهر بين الفلاسفة والمناطقة ان مثل هذا الفارق لا يلغي النظرة إلى نحو عينيةٍ بين المدرك بوجوده الذهني والمدرك بوجوده الخارجي، ولو كانت المعرفة هي دائماً أمراً ذهنياً لوقعنا في أشكالٍ مشهور ذكره العلماء المناطقة يتعلق بكيفية الحكم على الأشياء في الخارج، مع ان الذي يقع موضوعاً لأحكامنا هو دائماً المفاهيم التي نحملها في أذهاننا. فعندما نقول الإنسان قائم فنحن هنا لا نريد أن نسند مفهوم القيام إلى مفهوم الانسان، وإلا لكانت القضية غير صادقةٍ، بل نريد أن نسند واقع القيام إلى واقع

---

(١) راجع قبض وبسط الشريعة لعبد الكريم سروش ترجمة دلال عباس، دار الجديد بيروت، الطبعة الأولى عام ٢٠٠٢ ص ٢٧ فما بعدها

الإنسان من خلال استخدام المفاهيم المنظور إليها نظرة عينية مع الوقائع، من خلال ما عرف باسم الحمل الشائع الصناعي المعروف بينهم، والذي عد من بدائع صدر المتألهين في مقابل ما يسمى بالحمل الذاتي الأولي.

ثم ان الفرق بين الفهم والمعرفة أمر أغفله سروش، فالمعرفة ليست دائماً معرفة تحصيلية كسبية ذهنية بخلاف الفهم فهو دائماً كسبي ذهني تحصيلي. ومن المعرفة ما تكون حضورية، ومنها ما يكون إلهاماً أو وحياً فأين محل هذا القسم من المعرفة الدينية في سياق بحثه. وهل يملك الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام معرفة دينية أم لا يملكونها، وهل معرفتهم كاملة أم ناقصة؟ مع تحفظنا على استخدام مصطلح المعرفة هاهنا إذ المتعارف عليه اطلاق لفظ العلم، إلاّ أن المعرفة في هذا الكتاب مستعمل في المعنى الشامل للعلم، وهو كذلك عند سروش، ومن هنا أهملنا الفرق بين العلم والمعرفة من الناحية اللغوية واستقراء موارد الاطلاقات المختلفة، فإن القضية لا تتعدى المصطلح وإذا اتضح المصطلح يصبح الأمرسهلاً.

ويتجلى هذا الإصرار من سروش على تضخيم الفرق بين المعرفة الدينية والدين إلى حد القول: «دين كل واحد هو عين فهمه للشريعة أما الشريعة الخالصة فلا وجود لها إلاّ لدى الشارع عز وجل»[١].

وهذه العبارة تستوجب عدة محاذير:

---

(١) راجع قبض وبسط الشريعة لعبد الكريم سروش ترجمة دلال عباس، دار الجديد بيروت، الطبعة الأولى عام ٢٠٠٢ ص ٣٠.

الأول: ان الشريعة الخالصة لا يمكن أن تنال للبشر، ويترتب عليه محذور خطير وهو لزوم لغوية انزالها إلى الناس، وأمر الرسول بتبليغها إليهم، إذ يكون في الحد الأدنى من التكليف بغير المقدور.

يبدو ان سروش تنبه إلى هذا المحذور حين تساءل: «هل الفصل بين الشريعة وبين فهم الشريعة يعني أننا سننشغل دائماً بفهم الشريعة، وان الفصل سيحرمنا من الشريعة ذاتها، وسيحجبها عنا؟ وهل نتخلى كلياً عن الشريعة ونقيدها بقيد النسيان؟. إلاّ انه حين الاجابة لم يقدم شيئاً سوى أنه قاس فهم الشريعة على علم الطبيعة، فقال «وهل الانهماك بعلم الطبيعة سيؤدي إلى هجر الطبيعة؟ وهل علم الطبيعة هو حجاب الطبيعة أم مرآتها؟ اليس جهد العلماء منصباً على معرفة الطبيعة ذاتها»[1]. مع أن الفرق بين علم الشريعة أو المعرفة بالدين والعلم بالطبيعة فرق شاسع. فالطبيعة في نفسها تحمل أسراراً لم يتكفل الله تعالى ببيانها وإنما ترك أغلبها للعقل البشري كي ينالها، ونحن نعلم ان الأسرار غير محصورة بحدود يمكن الوصول إليها جميعها، ولا يستلزم ذلك أي لغوٍ في الخلقة، بينما الشريعة الدينية فعل لله تعالى يصل إلى الناس عبر الرسل والأنبياء بهدف وصوله كاملاً، فإذا استحال الوصول إلى شريعةٍ خالصة، ونيلها لزم المحذور.

الثاني: ما مناط تسمية معرفةٍ بأنها دينية ما دام الواقع غير مرئي. وفي هذه النقطة يتحدث سروش قائلاً: «ان ما يضمن دينية هذه

---

(١) راجع قبض وبسط الشريعة لعبد الكريم سروش ترجمة دلال عباس، دار الجديد بيروت، الطبعة الأولى عام ٢٠٠٢ ص ٢٤٧.

المعرفة هو عودة العلماء المستمرة إلى الكتاب والسنة، وعزمهم الصادق على كشف معاني الشريعة وبطونها»[١]. وهذه الضمانة في السياق الذي نجده في كتاب قبض وبسط الشريعة عديمة الجدوى، لأن المفروض الاجابة عن سؤال: ما يضمن كون معرفتنا بالدين هي معرفة بالدين وليست معرفة بشيء آخر تحت اسم الدين؟ فإن كانت العودة إلى الكتاب والسنة والعزم الصادق هي الضمانة، فهل يكون الكتاب والسنة في حد ذاتيهما ضمانة أم الفهم هو الضمانة؟ لا شك ان مراده الفهم، إذ الكتاب والسنة كالدين لا ينالان عنده بشكل خالص، والقرآن حمال ذو وجوه حسب النص الوارد عن الإمام علي عليه السلام[٢]. وفرق كبير بين أن نقول ما هو طريق المعرفة ومن أين تنشأ المعرفة الدينية، وبين أن نقول ما يضمن كون معرفتنا بالدين معرفة به ما دامت الشريعة في نفسها غير قابلة للوصول.

وبعبارةٍ أخرى: فرق كبير بين ان نبحث عمّا يصحّح توصيف معرفة بأنها دينية، وبين ان نبحث عن المعيار الواقعي الذي يمكن من خلاله ان نحكم على معرفةٍ أنها دينية أم أنها من فعل الهوى أو اخطاء الفكر.

الثالث: انه يجعل الدين هنا عين الفهم، مع انه في موارد كثيرة من كلامه في كتابه، منها ما نقلناه وما سننقله، يرى ان الدين غير

---

(١) راجع قبض وبسط الشريعة لعبد الكريم سروش ترجمة دلال عباس، دار الجديد بيروت، الطبعة الأولى عام ٢٠٠٢ ص ٣٢.

(٢) اوائل المقالات للشيخ المفيد ص ٤٠١، راجع أيضاً نهج البلاغة شرح ابن أبي الحديد ج١٨ ص٧١.

المعرفة الدينية وان الشريعة غير فهم الشريعة ونحو ذلك من العبارات، بينما هنا يرى ان الدين يتعدد بتعدد الأفهام، وهو بالنسبة إلى كل واحد عين فهمه، وهذا يعني بعد ضم ما قاله من ان الفهم قد يختلط بين الصحيح والباطل ان دين كل واحد هو هذا الخليط، ولهذا يتعدد مع ان المفروض ان الدين واحد إلاّ أن يكون من القائلين بالتعددية الدينية حقيقة كما يظهر منه في بعض مقالاته، وهذا بحث لن يسعنا الدخول فيه في هذا الكتاب[١].

نحن نوافق على ان اختلاف الأفهام يؤدي إلى اختلاف النظرة إلى الدين، فكل صاحب فهم يشير إلى الدين حسب فهمه له. ونقر بالفرق بين الدين وفهمه، لأن الدين واقع، والفهم قد يصيبه وقد يخطئه، لكن هذا لا يعني إلاّ أن الإنسان يكون له دين واقعاً بمقدار ما هو مصيب في فهمه، أما ما هو مخطئ فيه فهو ليس ديناً لا واقعياً ولا بالنسبة لصاحب الفهم، وإن كان معذوراً فيما لديه إن لم يكن مقصراً في تحصيل المعرفة والفهم. وكل العلماء يصرحون في كتبهم الأصولية والفقهية بأنهم في البداية يعلنون إقرارهم بالدين كما جاء به رسول الله ﷺ، وإنما تكون الأفهام مشيرة لا موضوعية لها، ولهذا عرّفنا عن أنفسنا باسم أهل التخطئة. وعندما يخطّئ الفقهاء بعضهم بعضاً فهم لا يخطئون دين بعضهم البعض بل يخطئون الفهم، والفرق بين الأمرين كبير. نعم لو كنّا من القائلين بالتصويب الذي يعني في بعض دلالاته أن دين كل امرئ هو فهمه للدين، وان لا وجود واقعي للدين غير ما يعتقده الانسان، لزم القول بالتعدد الحقيقي للدين وانّ الله تعالى قد أنزل أكثر من دين على

(١) قد أفردنا كتاباً مستقلاً لمناقشة فكرة التعددية الدينية سيجهز قريباً إن شاء الله.

الأرض، وهذا لازم لا يعترف به أصحاب القول بالتصويب، وهو في الحقيقة أحد الاشكالات الجوهرية على ما ذكروه.

لا غبار، من حيث المبدأ، على ما قاله سروش من كون «المعرفة الدينية هي جهد انساني لفهم الشريعة مضبوط ومنهجي ومتحرك»[1]، إلاّ أن النقاش فيه من حيث التعميم. فهل كل معرفة دينية تحتاج إلى جهد بشري أو انساني لتحصيلها؟، اليس في الدين معارف بديهية تستغني عن أي جهدٍ عقليٍ أو بحثٍ نظريٍ؟ فإن لم يكن هناك شيء من هذا القبيل لامتنعت المعرفة، إذ ما من معرفةٍ إلاّ وتنطلق من أولياتٍ وبديهيات يتم التأسيس بناءً عليها، وان كان هناك شيء من هذا القبيل فلماذا هذا التعميم.

ومع انه يعترف في بعض كلماته بوجود ما اصطلح عليه في علم الفقه بضروريات الدين، وأن شرط التدين الالتزام بأركان الدين وضروراته، فإنه لم يشر إلى ضرورتها في مجال المعرفة ولم يعترف بهذه الضرورة[2]. فنحن لا نتحدث هنا عن ضروريات الدين باعتبارها شرطاً في التدين والإيمان، بل نتحدث عن ضرورياتٍ بديهيات في باب المعرفة، وما من علم استغنى عن بدايات بديهية. نعم لا بد لكل باحثٍ من التأكد أولاً من بديهية تلك المعارف لينطلق منها، لا أن ينقاد وراء شهرةٍ أو ادعاء الآخرين بالبداهة. ولهذا لا مانع من إعادة النظر فيما

(١) راجع قبض وبسط الشريعة لعبد الكريم سروش ترجمة دلال عباس، دار الجديد بيروت، الطبعة الأولى عام ٢٠٠٢ ص٣٠.

(٢) راجع قبض وبسط الشريعة لعبد الكريم سروش ترجمة دلال عباس، دار الجديد بيروت، الطبعة الأولى عام ٢٠٠٢ ص ٢٤٠، ٢٤١.

ادعي بداهته للتأكد من صحة وصفها. لكن ليعلم ان البحث عن بديهية هذه المعارف لا تنطلق دائماً من العقل بل منها ما يتم تأسيسه بالنقل الذي أرشد إليه العقل كما سيأتي مفصلاً. وكمثال على ذلك نذكر أن من بديهيات المعارف الدينية حجية النص القرآني والنص النبوي والنص الإمامي، فالنص القرآني كان حجة بالعقل بينما النص النبوي والإمامي حجة بالنقل والعقل.

لا قيمة للبحث عن أي معرفةٍ إن لم تكن هناك حقيقة واقعية نسعى للوصول إليها. والقول بنسبية المعرفة إن كان المراد به ما ذكرناه قبل قليل بأن كل معرفة يحكم بصدقها بمقدار ما نعلم بمطابقتها للواقع، وبمقدار ما يملك كل منا من تصور للواقع، فهو قول صحيح، فإنه بوجهٍ من وجوهه قولٌ بإمكانية الخطأ فيما ندعيه من معرفة دينية، إلاّ أن هذا لا ينفي وجود معارف صادقةٍ في واقع الأمر، كل ما علينا فعله هو التأكد من المعيار، وهذا يقودنا بشكلٍ مباشر إلى البحث عن دور العقل والنص في الكشف عن الواقع. كما أنه صحيح إن أريد بنسبية المعرفة الدينية أنها صحيحة بالنسبة لمنظومةٍ ثقافية فكرية، فيكون التأكد من صحة تلك المنظومة أو أسسها جزءاً من تلك المعارف الدينية، لا أن ننطلق منها من دون بحث أو إثبات لنفرّع عليها، فإن الفرع تضيع قيمته إن لم تثبت قيمة الأصل. وان كان المراد انه لا حقيقةَ وراء الذهن لنحكم بالمطابقة فهذا في الحقيقة إفراغٌ للبحث عن قيمته.

إن كثيراً من الآثار التي ترتبت على بحث سروش هو ذلك التعريف الخاص به للمعرفة الدينية، والتي جعلها مزيجاً من الحق

والباطل. ونحن نقول إن المعرفة الدينية لا تكون إلاّ معرفةً بالدين، وبالتالي لا يمكن إلاّ أن تكون المعرفة الصحيحة المنطبقة على الواقع، وان الدين يمكن نيله ومعرفته وإذا اختلفنا فأحدنا أو كلانا على خطأ. ولا يكفي لكي تصير المعرفة دينية انتسابها إلى النص وصدق النوايا. وهدف الصادقين هو الوصول إلى معرفة دينية، وتنقية الشوائب قدر المستطاع، وإن كان هذا أمراً غير متيسرٍ بمعزلٍ عن العون الإلهي ووجود معصومين نلجأ إليهم لتحصيل المعرفة والاهتداء بهم.

نقر بأن الفهم الديني الحاصل لدى أي باحثٍ أو مجتهدٍ لا يكتسب أي قدسيةٍ تمنع من حواره أو نقده أو رفض ما يقول ما دمنا نقر بأن هذا الباحث وذلك المجتهد غير معصومين. وعندما يخطّئ فقيه فقيهاً، أو باحث باحثاً آخر في فكرةٍ فهو في الحقيقة لا يحكم عليه بالمخالفة مع الإسلام إلاّ من خلال فهمه هو للإسلام، لكن هذا لا يعني ان الأمر دائماً هو كذلك، بل هو مختص بالقضايا والأفهام النظرية أعني غير البديهية سواء كانت بداهةً عقلية أم بداهةً نقلية. فبعض الأفهام تكون مطابقةً في الواقع للإسلام، وهذه المطابقة تسمح بالحكم بالمخالفة مخالفةً واقعية للإسلام. فمن منا لا يخطّئ من ينكر خاتمية نبوة النبي محمدٍ ﷺ باعتبار ذلك مخالفة للإسلام واقعاً. صحيح ان الأفهام غير ثابتة إلاّ أن هذا لا يعني انه لا يوجد طريقة للثبات ما دام قد تم الإقرار بأن الإسلام ثابت. وإذا انكرنا أي امكانية للوصول إلى ثباتٍ ولو في الجملة، فهذا يعني الادعاء بأن الإسلام لا يمكن الوصول إليه لا كلاً ولا جزئياً، وهذا يؤدي إلى كون البحوث

بحثاً عن سراب. فما دمنا نقر بأن الإسلام له واقعية بمعزل عن افهامنا ومعارفنا، وما دمنا نقر بثباته فأي معنى لواقعية وثبات لا يمكن الوصول إليهما.

هل يمكن للبشر أن ينالوا معرفة كاملة:

وفي الحقيقة لو خلينا نحن البشر إلى أنفسنا في فهم الإسلام لكان ما قيل صحيحاً تمام الصحة، ولكان الوصول إلى الدين الصحيح في غاية الاستحالة، ولهذا آمنا بالنبوة التي تعني ضرورة الارشاد الإلهي عبر شخصٍ ينقل إلينا ما عند الله تعالى، ولهذا كان في الدين الإسلامي مرجعيات لا تقبل النقض ولا الرد، وهي مرجعية القرآن الكريم ومرجعية الرسول ﷺ وأهل البيت عليهم السلام. وما خسر المسلمون شيئاً أكثر مما خسروه عندما لم يعترفوا بمرجعية أئمة أهل البيت عليهم السلام، وركنوا إلى قدراتهم الخاصة في فهم الشريعة، فلجأوا إلى سبلٍ شتى ليتداركوا النقص الذي لمسوه في معارفهم أو لتتميم أحكامٍ في شأن أمورٍ لم يعثروا على حكمها في النص المعتبر. فكيف ستكون الحال لو انكرنا مرجعية القرآن الكريم أو مرجعية النص النبوي، وسمحنا بالاجتهاد مقابل النص.

وإذا كنا نعاني من غيبة الإمام الثاني عشر عجل الله تعالى وبالتالي ستبقى معارفنا قابلةً للرد والنقض مهما بدت للعارف يقينيةً ما لم تعتمد على بديهيات كما بينا، إلاّ أن هذا لا يلغي كون وجود المعصوم عليه السلام يسد هذا الخلل، ويرفع هذا النقص ليدلنا على الحق، لا على فهم من الأفهام وفكرة من الأفكار. فليس المعصوم ممن يشتغل بالاجتهاد ولا بالحدس أو الظنيات.

إن ما ذكرناه آنفاً هو في الحقيقة أحد الأدلة على ضرورة وجود مرجعية معصومة ترفع الاختلاف والضلال وهما من أهداف القرآن والكتب السماوية، ومن علل وجود المعصوم المرافق للقرآن، وقد أشرنا فيما سبق إلى حديث الثقلين فراجعه[١].

مع أبي زيد في الاجتهاد البشري:

على هذا الأساس يمكننا أيضاً معرفة نقطة الإشكال في كلام أبي زيد حين يميز بين الدين والفكر الديني قائلا: «فالدين هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً، في حين ان الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها. ومن الطبيعي ان تختلف الاجتهادات من عصرٍ إلى عصرٍ، بل ومن الطبيعي ان تختلف من بيئةٍ ـ واقع اجتماعي تاريخي جغرافي عرقي محدد ـ إلى بيئةٍ في إطارٍ بعينه، وان تتعدد الاجتهادات بنفس القدر من مفكر إلى مفكرٍ داخل البيئة المعينة»[٢].

فهو يطلق الفكر الديني على اجتهادات بشرية من دون تمييز بين البديهي والنظري، وسكت عن حال النبي ﷺ وما هو موقعه، فهل يدخل في دائرة البشر الذين يجتهدون أم في دائرة النصوص المقدسة؟.

كلمة حق يجب أن تقال إن المعارف الدينية التي نكتسبها نحن البشر إذا خلينا وأنفسنا فإنها تتأثر بكثير من العوامل الخارجة عن

---

(١) راجع لمزيد من التفصيل حول المرجعية الفكرية المعصومة كتاب الحرية الفكرية والسياسية في ظل الحكم الإسلامي ص ٩٠ فما بعدها للمؤلف.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، الطبعة الثانية سنة ١٩٩٤، ص ١٩٧.

النص، ونحن مختلفون فيما بيننا في كمالات عقولنا، وفي المناهج التي نؤسسها لأنفسنا. واختلاف المناهج والمباني يؤثر في اختلاف المعارف والنتائج، وهذا الركن من أركان المعرفة الذي يسميه سروش بالركن الخارجي له تأثير لا ينكر وإن أي تبدل في تلك المباني والمناهج سيؤدي إلى تبدل في الفهم والمعرفة(١)، ومن هنا يكون من المباحث الجوهرية في المعرفة الدينية البحث في المنهج، وهو ما سيتم التفصيل فيه لاحقاً بشكل واسع.

ما هي المعرفة الدينية:

وبعيداً عن كلام هذا وذاك نقول:

ان من المعرفة الدينية ما يمكن نيله بالعقل خاصةً، مثل المعرفة بالعقيدة وأصول الدين، حتى أن النص في مورد العقيدة الأساسية أعني الأصول لا يتجلى بصورة مولوية دينية، بل يظهر بصورةٍ إرشادية توجيهية، وهذا هو حال كثيرٍ من الآيات التي تذكر أدلة على وجود الله تعالى والتوحيد.

بناءً عليه فالمعرفة الدينية هي كل معرفةٍ صادقةٍ متعلقةٍ بالدين وأصوله سواء أتت من العقل أم من النص، وسواء كان متعلقها من شؤون الدنيا أم من شؤون الآخرة. لكن ليس من المعرفة الدينية الاحاطة بالآراء والوجوه وان كانت تندرج في دائرة الفكر الديني والمعرفة به.

---

(١) راجع قبض وبسط الشريعة لعبد الكريم سروش ترجمة دلال عباس، دار الجديد بيروت، الطبعة الأولى عام ٢٠٠٢ ص ٧٢.

والمعرفة الدينية ذات أطر ثلاثة: المعرفة العقائدية، والمعرفة الشرعية الفقهية، والمعرفة الأخلاقية. وليس هناك معرفة دينية خارجة عن هذه الأطر، والتي يمكن لنا أن نرجعها إلى إطارين بعد إدراج المعرفة الأخلاقية في إطار المعرفة الشرعية، كما يندرج فيها البحث في المفاهيم العامة لأنها تطال الجانب العملي في حياة الإنسان أو ما يعتبر تأسيساً لشقٍ عملي. فالبحث عن الحرية والقيم والحقوق من مباحث الفقه الإسلامي، وهكذا بحث الآداب والسنن والأخلاق الفاضلة التي يجب التحلي بها والأخلاق الرذيلة التي يجب التخلص منها والابتعاد عنها.

خروج المعارف العلمية التقنية عن المعرفة الدينية:

وعلى هذا الأساس لا تدخل المعارف المتعلقة بالتكنولوجيا ونحوها في ضمن المعارف الدينية، وهذا ما قد يستوجب طرح تساؤلٍ وهو: إذا كان هدف الدين هداية الإنسان إلى سعادته في الدنيا فلماذا لم يهدنا الله تعالى إلى القوانين العلمية التي تؤمن السعادة في الدنيا والراحة وتقينا من الأمراض أو تشفينا منها؟ فهل هذه الراحة والسعادة خارجتين عن أهداف الدين؟ وإذا دخلت في أهدافه وجب أن يتعرض لها فتدخل في ضمن المعارف الدينية.

والجواب ان هذا التساؤل يؤكد، في نظر البعض، ان الشريعة لا تدخل في الموارد التي يمكن للعقل الإنساني أن يصل فيها إلى نتائج حاسمة وصحيحة، مع أنها ينبغي أن يكون ما له أثر عملي منها ملحوظاً في أهداف الدين، دون ما إذا انحصرت فوائده بالمعرفة العملية كمعرفة اوضاع الكواكب ونحو ذلك. وهذا بخلاف المعارف

المتعلقة بتلك الأطر، فإنه أمر لو تيسر للعقل الوصول إلى بعضها فإنه غير قادر على الوصول إليها كلها كمنظومة متكاملة تترتب عليها الآثار المطلوبة.

إلاّ أن الثغرة في هذا الجواب تكمن في عدم توضيح الدواعي لترك الإنسان يتخبط على مدى آلاف السنين لاكتشاف ما يفيده عملياً خاصة فيما يتعلق بالأمراض ومعالجتها.

والذي نرجحه ان الدين لا يتعرض إلاّ لما هو مطلوب منه من باب اللطف وتهيئة كل السبل المطلوبة أمام الهداية، وما عدا ذلك فهو داخل في سنة الابتلاء. فما يصيب الإنسان من أمراض ونواقص مرتبطة بالحياة الدنيا هي بالتأكيد ليست عوائق أمام الهداية إلاّ بمقدار ما يفشل المرء في الصبر على بلائه والتوجه إلى ربه، ويكون منقاداً إلى هواه، ليعود الأمر إلى اختيار الإنسان نفسه. وإذا كانت تلك البلاءات تشكل عائقاً مبرراً لبعض الأفراد إلاّ أنها ليست مانعاً قهرياً خاصةً إذا نظرنا إلى الموضوع نظرة عامة مرتبطة بالإنسان كنوع.

الفصل الثاني

الإيمان والمعرفة

منشأ الفصل بينهما:

يروج في هذه الأيام فكرة التميز بين الإيمان والمعرفة، واعتبار الإيمان حالةً لا تخضع لمقاييس المعرفة، فلا يطلب تحصيله من خلال العقل، ولا ضرورة لأن يقر العقل به، وهو ما يعني عدم تدخل العقل بالإيمان، وان الإيمان ليس فعلاً للعقل، وإنما هو فعل نفساني يعبر عن تعبد محض بنص مقدس يتلى من دون أي تفكير أو تفهم، بل مجرد تلقين وتلقي ونقل وانتقال.

وقد طرحت هذه الفكرة أساساً لتنقذ الإيمان المسيحي من أزمته الخانقة الناشئة من عدم تقبل العقل لكثير من المعتقدات التي ترسخت عبر الزمن كمسألة التثليث والفداء، فكان التبرير بأنها أفكار دينية لا مسرح للعقل فيها هو المنقذ من هذه الأزمة. ومن هنا أمكن لهم أن يروجوا للإيمان عن طريق التقليد وإن لم يفهم العقل شيئاً من ذلك. ورغم محاولات حثيثة لدى بعض علماء اللاهوت في سعيهم لتقريب الفكرة إلى العقل[1] إلاّ انه بقي يشكل فارقاً جوهرياً بين الإيمان في

---

(١) راجع على سبيل المثال كتاب الإسلام يسائل المسيحية.

الفكر المسيحي والإيمان في الفكر الإسلامي بحيث كاد أن يكون من المستحيلات سريان هذه الفكرة في الإسلام.

وربما من هذه الفكرة تفرعت مجموعة تساؤلات حول ما إذا كانت المعرفة الدينية مغايرة للمعرفة العلمية أو المعرفة العقلية؟، وهل المعرفة الدينية تسعى لإثبات حقائق أو لتوصيف الإيمان؟ وهل تريد إثبات وقائع أم تبرير إيمان؟ وهل التبرير نظري أم عملي، بمعنى انه يكفي في التبرير إثبات المنفعة المترتبة على الدين أو الإيمان أو بعض القضايا الدينية لتكون المعرفة صحيحة؟. وفي هذه الحال ما العمل لو ان المنفعة المذكورة حصلت لبعض الناس دون بعض؟، وهل الهدف هو محض تحصيل سكون النفس إلى ما نعرف من دون أن نلحظ أي قيمة واقعية، وفي هذه الحال ما هو الفارق بين سكون النفس إلى جهل وسكونها إلى علم، وبين سكون النفس إلى وهم وخيال نتيجة هوى أو إلفة إلى تقاليد وموروثات وبين سكونها إلى حقائق؟.

معرفتنا الدينية والعقل:

نحن نؤمن بأن بعض المعارف الدينية لا تنال بالعقل إلاّ أن هذا لا يعني أنها لا ترتكز على أسس عقلية، كما ان هذا لا يعني ان كل المعارف الدينية هي كذلك، فإن كثيراً منها يمكن للعقل أن ينالها، ولا قيمة لإيمان لا يرتكز على عقلٍ مباشرة أو بشكل غير مباشر. لكن لما كانت المعرفة الدينية مبنية على الإيمان بوجود الدين وبالحقائق الدينية إيماناً يرتكز على العقل كانت المعرفة الدينية تهدف إلى اكتشاف تلك الحقائق والمعارف. وإذا كان الإيمان في جزءٍ منه فعل تعبدٍ إضافةً إلى كونه فعل عقلٍ، فإن العقل نفسه يفترض أن يقر بهذا

التعبد، فلو أنّ العقل آمن بالله تعالى وبنبوة النبي محمدٍ ﷺ وبأنّ القرآن منزل من عند الله تعالى، وهو يؤمن بذلك فعلاً، فإن من نتائج إقرار العقل بذلك تعبده بما يأتي به الرسول ﷺ أو على الأقل يدعو الإنسان للتعبد بما يرد منه ﷺ وهذا من فروع معرفة العقل بالله تعالى وحقوقه على عباده.

ربما كان يصح وصف المعرفة الدينية بلحاظ بعض المذاهب أو ما اعتاد عليه بعض الباحثين في علم الكلام، بأنها مجرد تبرير لواقع قائم، إلاّ أن هذا تعصب لا يحسن مدحه والقبول به، إن كان المراد التبرير كيفما كان. وان كان المراد إيجاد المبرر العقلي الصحيح أو النقلي المستند إلى عقلي مباشر أو غير مباشر بحيث ان فقدت الفكرة أي امكانية لهكذا تبرير نرفضها فهذا لا بأس به إلاّ انه ليس هو مراد من سجل على المعرفة الدينية أنها مجرد تبرير. كما أنها ليست الروحية التي تنطبع بها صفات الباحث الكلامي عادةً، ولهذا نستطيع أن نجزم أنه لا قيمة لأي تراثٍ بعنوان أنه تراث وإنما القيمة فيه لما يثبت انه حق.

نؤكد انه لا قيمة لإيمان لا يستند إلى عقل حتى ان العرفان بالمعنى المتداول، وهو من أرقى السلوك الإيماني لمن يقدر عليه، يفقد قيمته إن لم يرتكز على أسس عقلية واضحة أو دينية سليمة يسلّم بها العقل. فمن ادعى كرامة وتكلم بأمور «تناقض ظواهر الدين وحكم العقل يسميها أسرار الشريعة»[1] فاعلم أنه مخطىء فيما يقول. ولو

(١) تفسير الميزان ج ٥ ص ٢٨١.

كان الأمر كما قال «لكان إظهار الشرع لها أولى من إخفائها»[١]، ولذا نجدهم ينحرفون فيما بعد عن جادة العقل والشريعة يستغلون عواطف الناس وأحاسيسهم، وهذا حال كل من لا يعمل العقل في تفكيره فتأخذه التيارات وتتقاذفه الأمواج، ولذلك، يقول العلامة الطباطبائي في تفسيره، «رام جمع من العلماء بما عندهم من بضاعة العلم على اختلاف مشاربهم أن يوفقوا بين الظواهر الدينية والعرفان كابن العربي، وعبد الرزاق الكاشاني، وابن فهد، والشهيد الثاني، والفيض الكاشاني. وآخرون أن يوفقوا بين الفلسفة والعرفان كأبى نصر الفارابى، والشيخ السهروردى صاحب الاشراق، والشيخ صائن الدين محمد تركه. وآخرون أن يوفقوا بين الظواهر الدينية والفلسفة كالقاضي سعيد وغيره. وآخرون أن يوفقوا بين الجميع كابن سينا في تفاسيره وكتبه، وصدر المتألهين الشيرازي في كتبه ورسائله، وعدة ممن تأخر عنه. ومع ذلك كله فالاختلاف العريق على حاله لا تزيد كثرة المساعى في قطع أصله إلا شدة في التعرق، ولا في إخماد ناره إلا اشتعالا»[٢].

فمن يعتمد في المعرفة على طريق الرياضة والمجاهدة عليه أن يجعل العقل رفيقه، والشريعة سلوكه، والاّ تاهت المعرفة ولم نعرف الحق من الضلال والواقعية من الخيال. ومن تاه عن العقل كان سلس الانقياد للمشعوذين والمدعين للمقامات، وما يرى في المنام وما لا يرى فيه، وبالتالي لم يميز بين الحجة واللاحجة، فكان أقرب إلى اتباع الهوى منه إلى الحق هدانا الله إلى الحق بلطفه.

---

(١) تفسير الميزان ج ٥ ص ٢٨١.
(٢) تفسير الميزان ج ٥ ص ٢٨٣.

الإيمان فعل العقل:

فالإيمان إذن هو فعل العقل قبل أن يكون فعل غيره وليس أي شيء آخر، وكيف لا يكون كذلك والقرآن يقول: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾[1]، ويقول: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَـٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَـٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ۚ﴾[2]، ويقول: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَـٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْـَٔاخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ﴾[3]، ويقول: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَـٰتٍ ۚ﴾[4]، إلى غير ذلك من الآيات التي لا تخفى على مطلع. «فالقرآن ـ كما يفيد العلامة الطباطبائي ـ لا يدعو إلى إيمان من غير معرفة، ولذا لا زالت دعوته إلى «الفكر الصحيح وترويج طريق العلم أمراً لا ريب فيه، حتى كانت من خصوصيات القرآن أنه ﴿يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾[5]، أي الملة أو السنة أو الطريقة التي هي أقوم. وعلى أي حال هي صراط حيوي كونه أقوم يتوقف على كون طريق الفكر فيه أقوم، وقال تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَـٰبٌ مُّبِينٌ * يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَـٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[6]،

---

(١) سورة الزمر، الآيتان: ١٧ و١٨.
(٢) سورة الانعام، الآية: ١٢٢.
(٣) سورة الزمر، الآية: ٩.
(٤) سورة المجادلة، الآية: ١١.
(٥) سورة الاسراء، الآية: ٩.
(٦) سورة المائدة، الآية: ١٦.

والصراط المستقيم هو الطريق البين الذى لا اختلاف فيه، ولا تخلف أي لا يناقض الحق المطلوب، ولا يناقض بعض أجزائه بعضاً. ولم يأمر الله تعالى عباده في كتابه ولا في آية واحدة أن يؤمنوا به أو بشيء مما هو من عنده أو يسلكوا سبيلاً على العمياء وهم لا يشعرون، حتى انه علل الشرائع والأحكام التى جعلها لهم مما لا سبيل للعقل إلى تفاصيل ملاكاته بامور تجرى مجرى الاحتجاجات كقوله ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۗ﴾[1]، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[2]، وقوله في آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[3] إلى غير ذلك من الايات»[4]. ولذا أيضاً كانت الدعوى إلى الإيمان لا ترتكز فقط على الوعظ والإرشاد بل ترتكز أيضاً على الحكمة ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[5]، والظاهر أن المراد بالحكمة هو البرهان كما ترشد إلى ذلك مقابلته الموعظة الحسنة والجدال[6].

المعرفة والتقوى

بعد أن يُنال الإيمان من خلال المعرفة فإن استكمال المعرفة لا

(١) سورة العنكبوت، الآية: ٤٥.
(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٣.
(٣) سورة المائدة، الآية: ٦.
(٤) الميزان ج ٥ ص ٢٥٤ فما بعدها.
(٥) سورة النحل، الآية: ١٢٥.
(٦) تفسير الميزان ج ٥ ص ٢٦٧.

يتحقق من غير هذا الإيمان. ويخطئ من يظن انه يمكن تحصيل معرفة دينية أو انسانية عامة بشكل صحيح من دون إيمان وتقوى. وهذه حقيقة قد يصعب على بعض الباحثين تقبلها إلاّ أن هذا ما يؤكده القرآن في مثل قوله ﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَن يُنِيبُ﴾[1]، وقوله: ﴿فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ۞ ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدَىٰ﴾[2].

إلاّ اننا عندما نقول إن الإيمان هو فعل العقل فإننا لا نعني به انه مجرد حالة ذهنية، وإنما نعني أن العقل ينال الإيمان من خلال تفاعل الروح معه ومع ما يناله من معرفة.

يطرح العلامة الطباطبائي هنا تساؤلاً منطقياً حول سبب نفي التذكر الصحيح عن غير أهل التقوى مع ان طريق الفكر المنطقي لا يتوقف على التقوى، فيمكن أن يقوى عليه الكافر والمؤمن والفاسق والمتقي.

ثم يجيب بأنه ليس المراد ان التقوى طريق مستقل لنيل الحقائق مختلف عن الطريق الفطري المنطقي، وإلا للغت جميع الاحتجاجات الواردة في الكتاب على الكفار والمشركين وأهل الفسق والفجور ممن لا يتبع الحق، ولا يدري ما هو التقوى والتذكر، فإنهم لا سبيل لهم على هذا الفرض إلى إدراك المطلوب وحالهم هذا الحال، ومع فرض تبدل الحال يلغو الاحتجاج معهم، وإنما اعتبرت التقوى في النفس المفكرة كي تعود إلى استقامتها الفطرية.

---

(١) سورة غافر، الآية: ١٣.

(٢) سورة النجم، الآيتان: ٢٩ و٣٠.

ثم يفصل في ذلك فيقول: إن الإنسان بحسب جسميته مؤلف من قوى متضادة بهيمية وسبعية محتدها البدن العنصري. وكل واحدة منها تعمل عملها الشعورى الخاص بها من غير أن ترتبط بغيرها من القوى ارتباطاً تراعث به حالها في عملها إلا بنحو الممانعة والمضادة فشهوة الغذاء تبعث الإنسان إلى الأكل والشرب، من غير أن يحد بحدٍ أو يقدر بقدرٍ من ناحية هذه القوة إلا أن يمتنع منهما المعدة مثلاً، لأنها لا تسع إلاّ مقداراً محدوداً، أو يمتنع الفك مثلاً لتعب وكلال يصيب عضلته من المضغ إذا أكثر من الأكل وأمثال ذلك، فهذه أمور نشاهدها من أنفسنا دائماً. وإذا كان كذلك كان تمايل الإنسان إلى قوة من القوى، واسترساله في طاعة أوامرها، والانبعاث إلى ما تبعث إليه يوجب طغيان القوة المطاعة، واضطهاد القوة المضادة لها اضطهاداً ربما بلغ بها إلى حد البطلان أو كاد يبلغ. فالاسترسال في شهوة الطعام أو شهوة النكاح وغيرهما من القوى الشهوية والقوى الغضبية، يصرف الإنسان عن جميع مهمات الحياة من كسب وعشرة وتنظيم أمر منزل وتربية اولاد وسائر الواجبات الفردية والاجتماعية التى يجب القيام بها، وهذا أيضاً مما لا نزال نشاهدها من أنفسنا ومن غيرنا خلال أيام الحياة. وفي هذا الافراط والتفريط هلاك الانسانية، فإن الإنسان هو النفس المسخرة لهذه القوى المختلفة، ولا شأن له إلا سوق المجموع من القوى بإعمالها في طريق سعادته في الحياة الدنيا والآخرة، وليست إلاّ حياة علمية كمالية، فلا محيص له عن أن يعطي كلاً من القوى من حظها ما لا تزاحم به القوى الأخرى ولا تبطل من رأس.

فالإنسان لا يتم له معنى الانسانية إلاّ إذا عدّل قواه المختلفه تعديلاً يورد كلاً منها وسط الطريق المشروع لها. وملكة الاعتدال في كل واحدة من القوى هي التى نسميها بخُلُقها الفاضل كالحكمة والشجاعة والعفة وغيرها ويجمع الجميع العدالة. ولا ريب ان الإنسان إنما يحصل على هذه الأفكار الموجودة عنده ويتوسع في معارفه وعلومه الانسانية باقتراح هذه القوى الشعورية اعمالها ومقتضياتها، بمعنى أن الإنسان في أول كينونته صفر الكف من هذه العلوم والمعارف الوسيعة حتى تشعر قواه الداخلة بحوائجها، وتقترح عليه ما تشتهيها وتطلبها، وهذه المشورات الابتدائية هي مبادئ علوم الإنسان، ثم لا يزال الإنسان يعمم ويخصص ويركب ويفصل حتى يتم له أمر الأفكار الانسانية.

فإذا توغل الإنسان في طاعة قوة من قواه المتضادة وإسرافه في إجابة ما تقترح عليه يوجب انحرافه في افكاره ومعارفه بتحكيم جميع ما تصدقه هذه القوة على ما يعطيه غيرها من التصديقات والافكار وغفلته عما يقتضيه غيرها. والتجربة تصدق ذلك فإن هذا الانحراف هو الذى نشاهده في الأفراد المسرفين المترفين من حلفاء الشهوة، وفى البغاة الطغاة الظلمة المفسدين أمر الحياة في المجتمع الإنساني. فإن هؤلاء الخائضين في لجج الشهوات، العاكفين على لذائذ الشرب والسماع والوصال لا يكادون يستطيعون التفكر في واجبات الانسانية، ومهام الأمور التى يتنافس فيها أبطال الرجال وقد تسربت روح الشهوة في قعودهم وقيامهم واجتماعهم وافتراقهم وغير ذلك، وكذلك الطغاة المستكبرون أقسياء القلوب لا يتأتى لهم أن يتصوروا رأفة وشفقة ورحمة وخضوعاً وتذللاً حتى فيما يجب فيه ذلك، وحياتهم تمثل

حالهم الخبيث الذى هم عليه في جميع مظاهرها من تكلم وسكوت ونظر وغض وإقبال وإدبار، فهؤلاء جميعاً سالكوا طريق الخطأ في علومهم، كل طائفة منهم مكبة على ما تناله من العلوم والافكار المحرفة المنحرفة المتعلقة بما عنده، غافلون عما وراءه، وفيما وراءه العلوم النافعة والمعارف الحقة الانسانية. فالمعارف الحقة والعلوم النافعة لا تتم للإنسان إلا إذا صلحت أخلاقه وتمت له الفضائل الانسانية القيمة، وهو التقوى..

وقال تعالى: ﴿إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾[1] وقال: ﴿وتزودوا فإن خير الزاد التقوى واتقون يا أولي الألباب﴾[2]، أي لأنكم أولوا الالباب تحتاجون في عمل لبكم إلى التقوى والله أعلم.. وقال تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلشَّهَوَٰتِ ۖ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا * إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾[3] فذكر ان اتباع الشهوات يسوق إلى الغي، وقال تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِىَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلْغَىِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُوا۟ عَنْهَا غَٰفِلِينَ﴾[4] فذكر أن أسراء القوى الغضبية ممنوعون من اتباع الحق مسوقون إلى سبيل الغي، ثم ذكر أن ذلك بسبب غفلتهم عن الحق. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ

(١) سورة الانفال، الآية: ٢٩.
(٢) سورة البقرة، الآية: ١٩٧.
(٣) سورة مريم، الآيتان: ٥٩ و٦٠.
(٤) سورة الأعراف، الآية: ١٤٦.

ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾[١]، فذكر ان هؤلاء الغافلين إنما هم غافلون عن حقائق المعارف التى للإنسان، فقلوبهم وأعينهم وآذانهم بمعزل عن نيل ما يناله الإنسان السعيد في إنسانيتة، وإنما ينالون بها ما تناله الانعام أو ما هو أضل من الانعام وهى الأفكار التى إنما تصوبها وتميل إليها وتألف بها البهائم السائمة والسباع الضارية.

ثم يستدرك العلامة الطباطبائي على ما سبق ان ذكره من كون التقوى ليست طريقاً مستقلاً للمعرفة بالقول: هاهنا حقيقة قرآنية لا مجال لإنكارها وهو أن دخول الإنسان في حظيرة الولاية الإلهية، وتقربه إلى ساحة القدس والكبرياء يفتح له باباً إلى ملكوت السماوات والأرض يشاهد منه ما خفى على غيره من آيات الله الكبرى، وأنوار جبروته التى لا تطفأ. قال الصادق عليه السلام: لولا ان الشياطين يحومون حول قلوب بنى آدم لرأوا ملكوت السماوات والأرض، وفيما رواه الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله قال: لولا تكثير في كلامكم وتمريج في قلوبكم لرأيتم ما أرى ولسمعتم ما أسمع، وقد قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[٢] ويدل على ذلك ظاهر قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ﴾[٣] فربط وصف الايقان بمشاهدة الملكوت.. ولا ينافى

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٧٩.
(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٦٩.
(٣) سورة الانعام، الآية: ٧٥.

ثبوت هذه الحقيقة ما قدمناه ان القرآن الكريم يؤيد طريق التفكر الفطري الذى فطر عليه الإنسان وبنى عليه بنية الحياة الانسانية، فإن هذا طريق غير فكرى، وموهبة إلهية يختص بها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين»[١].

فالتقوى تجعل الباحث أميناً في بحثه وفي ادعائه حكم العقل في قضية معينة، دون أن يعني هذا ان التقوى لوحدها تصبح دليلاً على صحة الفكرة، كما لا يعني ذلك ان عدم التقوى يصير دليلاً على فسادها.

خلاصة ما تقدم ان العلاقة متبادلة بين المعرفة والإيمان أو بين العقل والإيمان. فالإيمان في تكونه الأساسي يتكل على العقل وحده ثم يكون له دور أساس في البحث عن تفاصيل المعرفة والفكر وخاصة ما يتعلق بالجانب العملي في حياة الإنسان فإن من يفقد الإيمان يفقد علماً وسيكون أسيراً لما عليه نفسه من صفات، فقد يستبعد ما هو قريب ويستقرب ما هو بعيد. لكن هذا لا يعني ان الإيمان هو الذي يقرر قرب شيء أو بعده تعبداً، إذ لا تعبد في الفكر وإنما يعني ذلك أن العقل لو كان سليما عن أي منافسة مع الشهوات والميول والأهواء كان أقدر على إدراك الأمور على ما هي عليه، فلو كان هناك تعبد في شأن من الشؤون فإن العقل قادر على إدراك صحة هذا التعبد في مورده.

---

(١) الميزان ج ٥ صفحة ٢٦٧ فما بعدها. نقلناه رغم طوله لإفادته ما نريد بيانه.

الفصل الثالث

الحقيقــة

الحق شعار الإسلام:

ليس من المبالغة في شيء لو قلنا أن من شعائر الإسلام اتباع الحق والحقيقة سواء في الفكر أو في العمل وينبذ شعار اتباع الأكثرية وتقليد الآباء، وبهذا نطق القرآن الكريم فقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ﴾[1] وقال: ﴿لَقَدْ جِئْنَٰكُم بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَٰرِهُونَ﴾[2] فاعترف بأن الحق لا يوافق طباع الأكثرين وأهواءهم، ثم رد لزوم موافقة أهواء الأكثرية بأنه يؤول إلى الفساد، فقال ﴿بَلْ جَآءَهُم بِٱلْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَٰرِهُونَ * وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾[3] والآيات في هذا المعنى وما يقرب منه كثيرة جدا[4].

إذا كان الهدف من المعارف الدينية العثور على الدين نفسه، فهنا تساؤل هل يمكن العثور على الدين أم لا يمكن؟ وإذا ربطنا

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٣٣.

(٢) سورة الزخرف، الآية: ٧٨.

(٣) سورة المؤمنون، الآية: ٧١.

(٤) الميزان ج ٤ صفحة ١٠٢

المعرفة الدينية بسائر العلوم بحيث احتملنا أنه كلما تطورت العلوم تغيّرت المعارف الدينية فهذا تيئيس عن إمكان تحصيل الدين ولو بنسبة كبيرة منه.

ما هي الحقيقة:

المعروف في تعريف الحقيقة انها مطابقة الفكر مع الواقع أو مطابقة الفكر للأشياء «فالحقيقة تتضمن إذن مقارنة بين حدين: الفكر من ناحية، والشيء أو الأشياء من ناحية أخرى»[1]، وهذا تعريف للحقيقة باعتبارها نسبة من النسب وعلاقة قائمة بين طرفين، وليس تعريفاً لها باعتبارها وصفاً للشيء بما هو هو. وإذا اعتبرناها وصفاً من الطبيعي أنها ليست كسائر الأوصاف التي يمكن اعتبار وجود خارجي لها زائد عن الموصوف مثل صفة الكتابة لزيد أو العلم، ونحو ذلك، وإنما هي صفة منتزعة من واقع الشيء ووجوده أو هي صفة حاكية عن الوجود الواقعي للشيء، فحقانية الشيء وجوده الواقعي لا غير. ولذا قرر الباحثون في الفلسفة والمنطق انه ما لم يكن للشيء وجود لا يصح وصفه بأنه حقيقي، ففي المنطق ميّزوا بين ما الشارحة وما الحقيقية استناداً إلى هذا الأمر. ولا نعني بالوجود الخارجي ما قابل النفس أو الذهن بل نعني ما قابل الاعتباري والوهمي، فمثل الجوع الذي يشعر به زيد من الناس له وجود حقيقي مع ساحة وجود هي نفس زيد إلاّ أن هذه النفس ذات وجود حقيقي أيضاً، فما كان من اوصافها أو مشاعرها يكون ذا وجود حقيقي أيضاً. ومثل تصورك

---

(١) مدخل جديد إلى الفلسفة لعبد الرحمن بدوي الطبعة الثانية ١٩٧٩ الكويت ص ١٢٦.

لجبل من ذهب يقال لهذه الصورة انها تخيلية وليست حقيقية، إلاّ أن نفس الصورة ذات وجود حقيقي في الذهن أي النفس.

والحقيقة تارة تنسب إلى القول فنقول قول حق أي صادق، ويكون معناه مطابقة مضمونه للواقع، وأخرى ننسبه إلى الفكرة فنقول فكرة حقة، ويكون المقصود بأنها فكرة مطابقة للواقع، المعبر عنه في التعريف بالشيء، وتارة نصف بها الواقع نفسه. لكن عندما نقول الحقيقة الواقعية أو الواقع الحقيقي، فنحن هنا لا نتحدث عن الحق والحقيقة باعتبارهما أوصافاً لأقوال أو أفكار، بل باعتبارهما وصفاً للأشياء فنقول هذا الشيء حقيقي أي واقعي. وهذه الحقانية هي المعيار في الحكم بحقانية الأقوال والأفكار، ذلك أن الحكم بالمطابقة يحتاج إلى معيار، فما لم يكن هذا المعيار هو نفس الحقيقة لم يكن الحكم بالمطابقة حكما بالحقانية. وهذا المعيار الواقعي قد نتفق عليه وقد نختلف فيه، وإذا اتفقنا فيه فقد نختلف في تطبيقاته، وهذا يعني انه لا يكفي العلم بالمعيار ما لم نملك الآلية الصحيحة لتطبيقه.

وإذا كان المعيار أمراً اعتبارياً أو افتراضياً كانت المطابقة اعتبارية نسبية تختلف باختلاف الاعتبار والافتراض. وإذا اختلفت الأنظار في تحديد المعيار كانت الواقعية لأحدها أو كانت كلها مخالفة للواقع، ولا يصح البناء على كل المعايير المختلفة والقبول بها إلاّ إذا كان موضوع البحث في نفسه أمراً اعتبارياً خاضعاً للاعتبارات.

ومن الناس من يستعمل مصطلح «الحقيقة الوجودية»، وعرّفت «بأنها تطابق الشيء مع الفكر المعياري الذي يحكم عليها أي تطابق

الشيء مع العقل اعني مع معايير العقل، فإذا قلت رجل كريم فمعنى هذا أن خلقه يتطابق مع قيمة الكرم كما قدرها العقل»[١].

نسبية الحقيقة:

ولا بد أن نكون من القائلين بأن معايير العقل واقعية، إذ ليس الحديث هنا عن المعنى اللفظي لكلمة الكرم ليكون الخلاف في التطبيق خلافاً لفظياً، فلا بد أن يكون المقصود من كلمة الكرم معلوماً لا خلاف فيه، وهذا المعنى يتضمن المعيار العقلي. وحيثية الكرم باعتبارها صفة حسنة في مقابل البخل الذي يتضمن معيار الذم والقبح. وهذا مسلك كل من آمن بالحسن والقبح العقليين، لكن ليس كل حقيقة تنطلق من معيار عقلي، أي من خلال ما يعترف به العقل من قيم، مثل الحكم على الأشياء بأنها موجودة. فالحقيقة «يجب أن تكون واحدة بالنسبة إلى جميع العقول على السواء، ولا تتوقف على مزاج احد. يجب أن تكون كلية أي تمتد في الزمان والمكان، فلا تتوقف على لحظة من الزمان، ولا على موضع من المكان. إنها صادقة في كل زمان وفي كل مكان، ومن خصائصها العميقة انها لا تحمل تاريخا.. وكما قال فرانسس برادلي (متوفي سنة ١٩٢٤): «ما يصدق مرة يصدق ابدا»[٢].

ويحكى عن هيغل انكاره لثبات الحقيقة وذهابه إلى انها في حالة صيرورة وتغير، فليس ثمَّت حقيقة مطلقة صادقة صدقاً كلياً في الزمان

---

(١) مدخل جديد إلى الفلسفة لعبد الرحمن بدوي الطبعة الثانية ١٩٧٩ الكويت ص ١٢٦.

(٢) مدخل جديد إلى الفلسفة لعبد الرحمن بدوي الطبعة الثانية ١٩٧٩ الكويت ص ١٣٩.

والمكان إلاّ إذا وصلت الصيرورة إلى خاتمة مطافها وأنى لها أن تبلغ ذلك أبداً»[١]. وهذا لا يتنافى مع القول بثبات الحقيقة لأن الأنظار مختلفة فمن يقول بثباتها لا يقصد ان الشيء سيبقى على ما هو عليه إلى الأبد، ولا ان الحقائق لا تقبل التكامل أو التطور والتبدل خاصة بناء على أصالة الوجود التي ترى ان الوجود في حالة تكامل مستمر، فمعنى ثبات الحقيقة ان ما كان حقيقة لن يصير في أي وقت باطلا، فليست القضية كقضية النظريات التي نكتشف بطلانها لاحقاً، فإن هذه التي يتبين لنا بطلانها يتبين لنا أنها كانت من أول الأمر باطلة لا أنها صارت باطلة منذ الآن. وليس لنا أن ننكر الحقيقة لمجرد وجود اختلافات شديدة بين العلماء والمفكرين فنستدل بذلك على كون الحقيقة أمراً نسبياً.

وقد لفت نظرنا ما اورده بعض الباحثين قائلا: «قسّم لايبنتس كل القضايا إلى صنفين، وهما حقائق العقل وحقائق الواقع، وهو يعرف هذين الصنفين كما يلي: «إن حقائق العقل هي الحقائق التي تكون ضرورية ونقيضها محال، وحقائق الواقع هي التي تكون محتملة ونقيضها ممكن»[٢].

أشرنا إلى أن الحقيقة يجب أن تكون خالية من أي نحو من أنحاء الاعتبار والوهم، كما أشرنا إلى أن الحكم على قول أو فكر بالمطابقة مع الواقع لا بد أن يكون المقصود به الواقع الحقيقي لا

(١) مدخل جديد إلى الفلسفة لعبد الرحمن بدوي الطبعة الثانية ١٩٧٩ الكويت ص ١٤١ و١٤٢.

(٢) العقلانية فلسفة متجددة، جون كوتنغهام ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري حلب، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧ ص٧١.

الاعتباري إذا اردنا الحكم بالحقانية، إلاّ أن المعروف بعض التسامح فيحكمون بالحقانية عند مطلق المطابقة مع الواقع سواء كان واقعاً حقيقياً أم كان واقعاً اعتبارياً، فمثل الحكم على شيء انه مملوك لزيد حكم اعتباري لأن الملكية نفسها أمر اعتباري لنا، لأنها لا تعبر عن علاقة خارجية حقيقية إذ لا يختلف حال زيد بالمقارنة مع الكتاب بين حالة الملكية وحالة عدمها، وإنما تختلف الآثار والأسباب، فمن يملك شيئاً يحق له التصرف ولا يجوز لغيره التصرف فيما يملكه من دون رضاه، ومن يملك شيئاً لا بد أن يكون قد ملكه من طرق اتفقنا على تسبيبها للملكية ففي غير هذه الطرق لا تحصل ملكية.

وعلى أساس ما تقدم من تعريف للحقيقة يُتساءل عن معنى كون الدين أمراً حقيقياً، مع ان هذا ان صح فإنما يصح في شق منه، وهو الشق العقائدي مثل التوحيد والمعاد، وفي هذا الشق قال تعالى: ﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾[1]، لكنه لا يصح في شق آخر منه، وهو الشق التشريعي فإنه تابع لمنظومة قيم وملاكات ومصالح ومفاسد مشخصة في نظر المشرع فهنا الأمر نسبي.

ومع ان هذا التساؤل لا يخلو من منطقية إلاّ أن الجواب عنه واضح أيضاً، لأننا تارة نريد أن نبحث هل الحكم بالوجوب والتحريم وسائر الأحكام التكليفية، أو الحكم بالملكية والزواج والولاية والحجية وسائر الأحكام الوضعية هي احكام حقيقية أم احكام اعتبارية؟ وتارة نريد أن نبحث هل إن الله تعالى شرّع حقيقة أم لم

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٦٠.

يشرع؟ وهل صدر منه هذا الفعل أم لا؟ وهل كانت له إرادة تشريعية في هذا المورد أم لا؟ والتساؤل المذكور مبني على النحو الأول من نحوي البحث وهذا لا نحتاجه في مسألة حقانية الدين، وإنما نحتاج إلى الشق الثاني. ولا شك ان فعل الله تعالى أمر حقيقي، وليس أمراً نحن نعتبره أو نفترضه أو نتوهمه، وهذا المقدار يكفي في وصف الدين بشقه التشريعي بأن له حقيقة، وإن كانت الأحكام في أنفسها اعتبارية تابعة لمصالح ومفاسد واقعية ملحوظة للمشرع.

وعند البحث عن الحقيقة عموماً والحقيقة الدينية خصوصاً، تظهر مجموعة مصطلحات: تعدد القراءات، من يملك الحقيقة الكاملة، المعارف القبلية، علم التفسير والتأويل، الحقيقة النسبية، التصويب والتخطئة.

ان البحث عمن يملك الحقيقة الكاملة بحث عمن هو مطلع على الواقع تمام الاطلاع من دون أي تخلف أو اختلاف، وهو بحث مستغنى عنه عند العقل، لأنه يقر بوجود هذه الحقيقة الكاملة عند الله تعالى. وإذا كنا لا نملك وسيلة اتصال قابلة للإثبات وللاستناد إليها، فإن النبوة والإمامة جاءت لتغطي هذا الخلل، فالنبي المبعوث إلى الناس يملك تلك الحقيقة الكاملة ويملكها أيضاً الأئمة المعصومون عليهم السلام.

أما تعدد القراءات فإن كان المقصود بها الاختلاف في فهم الدين فهو حق إلاّ انه لا يعني ذلك ان كل قراءة هي قراءة صادقة للدين، فإذا اختلفت القراءات فإما ان تكون كلها خاطئة أو بعضها خاطئ وبعضها صحيح، أو ان في كل منها شيء من الصحة وشيء من

الخطأ. ولا نستطيع الحكم بصحة كل تلك القراءات، ولذا كنا ممن عرف عنهم بأهل التخطئة الذين يرون المعرفة طريقاً لنيل الواقع قد نصيب فيها وقد نخطىء. هذا مع ان تعدد القراءات لا بد أن يستعمل في مورد تتوفر فيه كل الشروط والظروف الموضوعية في إبداء قراءة أو فهم للدين من ورع وعقل ومعرفة، فليست هي بالأمر الذي يمكن لأي أحد أن يدعيه مهما كان مستواه.

ومن الباحثين من يذهب إلى أن البحث عن الحقيقة وإثباتها يتيسر في مجال فكري يرى الوصول إلى اليقين أمراً ميسراً، أما الآن فقد تبدل هذا الجو الفكري وفقد الجزم الفلسفي والعلمي، واصبح الجري وراء اليقين بالشكل الذي كان يعمل به السابقون عديم الجدوى، فاستولت حالة انعدام الجزم على الفكر البشري في جميع الحالات[(١)]. من دون أن يبين كيف فقد الجزم الفلسفي والعلمي ولا أين افتقدناه، فهل نفتقد مثل هذا الجزم في كل شيء أو في بعض الأشياء وما هو هذا البعض مما كنا سابقاً نملك القدرة على الجزم به؟ فهل لديه جزم بما يقول أم لا جزم لديه؟ وهل هناك من يشك في بعض المعارف العلمية المتعلقة بالكواكب كدوران الشمس حول القمر ونحو ذلك؟ وإن كان يقصد الحديث عن المعارف الدينية المستكشفة من النصوص التي هي ظواهر لا تفيد إلاّ الظن فهذا أمر كان معروفاً سابقاً وليس بالأمر الجديد، إلاّ اننا عندما نعتمد على ما لا جزم فيه نستند إلى جزم بحجية الظن المعتمد على الظواهر ضمن ضوابط

---

(١) مدخل إلى علم الكلام الجديد، من سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة الكتاب السادس ١٩٩٨ لمحمد مجتهد شبستري ص ٣٠ ـ ٣٣.

خاصة ذكرها العلماء الأصوليون فلا بد أن يكون اعتمادنا أو بناؤنا على ما لا جزم فيه مستنداً إلى جزم في محل آخر، فإن ما بالعرض يجب أن يرجع إلى ما هو بالذات.

والغريب انه يدعو إلى النقد بهدف الوصول إلى الحقيقة[1] مع إنه إذا استحال الجزم استحال العلم بالوصول إلى الحقيقة. وعلى كل حال فإن لنا عودة لمناقشة هذه الأفكار في مكان آخر.

---

(1) مجلة قضايا اسلامية معاصرة العدد التاسع عشر ٢٠٠٢ (اشكالية التأويل) مقابلة مع شبستري، ص٣٠.





الباب الثاني

مفهوم العقل

الفصل الأول

العقل في اللغة والمصطلح

لفظ العقل في اللغة:

لفظ العقل في اللغة العربية ذو استعمالات متعددة نذكر أهمها:

منها: بمعنى العلم وبهذا فسره الخليل الفراهيدي عندما قال: العقل نقيض الجهل[1]. إلاّ انه عاد وخصصه بنحو من أنحاء العلم والمعرفة عندما قال: والمعقول: ما تعقله في فؤادك[2].

ومنها: بمعنى الربط والحبس، ذكره الخليل أيضاً، قال: وعقلت البعير عقلاً شددت يده بالعقال أي الرباط[3]. ومنه يقال للمرأة المخدرة المحبوسة في بيتها العقيلة[4]. ومنه يقال: اعتقل الرجل أي حبس. واعتقل لسانه، إذا لم يقدر على الكلام[5]

(١) كتاب العين ـ الخليل الفراهيدي ج ١ ص ١٥٩ وقريب منه ترتيب إ صلاح المنطق ابن السكيت الاهوازي ص ٢٦٥.

(٢) كتاب العين ـ الخليل الفراهيدي ج ١ ص ١٥٩

(٣) كتاب العين ـ الخليل الفراهيدي ج ١ ص ١٥٩.

(٤) كتاب العين ـ الخليل الفراهيدي ج ١ ص ١٥٩

(٥) الصحاح ـ الجوهري ج ٥ ص ١٧٧٢.

ومنها: مرحلة من مراحل النمو عند الإنسان، قال الخليل: وعقل المعتوه ونحوه والصبي إذا أدرك وزكا[١].

ومنها: الكرامة، ومنه يقال للمرأة عقيلة قومها[٢]. فالعقيلة كريمة الحي، وعقيلة كل شيء: أكرمه[٣].

ومنها: الدية يقال عقلت القتيل عقلاً أي وديت ديته من القرابة لا من القاتل[٤]. قال الأصمعي: وإنما سميت بذلك لأن الإبل كانت تعقل بفناء ولي المقتول، ثم كثر استعمالهم هذا الحرف، حتى قالوا: عقلت المقتول، إذا أعطيت ديته دراهم أو دنانير[٥] ومنه يقال: والمرأة تعاقل الرجل إلى ثلث ديتها[٦].

ومنها: الحصن[٧].

وربما تذكر للعقل معان أخرى لا يهمنا التعرض لها هاهنا ويمكن لمن شاء الاطلاع عليها مراجعة كتب اللغة، والذي يهمنا في بحث العقل المعنى المتداول في بحوث العقل والذي اختلف في تعريفه والدلالة عليه.

---

(١) كتاب العين ـ الخليل الفراهيدي ج ١ ص ١٥٩.
(٢) كتاب العين ـ الخليل الفراهيدي ج ١ ص ١٦٠.
(٣) الصحاح ـ الجوهري ج ٥ ص ١٧٧٠.
(٤) كتاب العين ـ الخليل الفراهيدي ج ١ ص ١٦٠ وراجع أيضاً ترتيب إ صلاح المنطق ـ ابن السكيت الاهوازي ص ٢٦٥.
(٥) الصحاح الجوهري ج ٥ ص ١٧٦٩.
(٦) الصحاح الجوهري ج ٥ ص ١٧٦٩.
(٧) كتاب العين ـ الخليل الفراهيدي ج ١ ص ١٦٠.

مفهوم العقل:

وهنا يمكن الإشارة إلى عدة اتجاهات في تعريف العقل وبيان مفهومه.

الاتجاه الأول: تعريف العقل بأنه غريزة، وهو تعريف مشهور بين العلماء الإسلاميين:

ومن رواده المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) قال: هو «غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحس ولا ذوق ولا طعم وإنما عرفهم الله اياها بالعقل منه»[(١)]. «فهو غريزة لا يعرف إلاّ بفعاله في القلب والجوارح لا يقدر أحد أن يصفه في نفسه ولا في غيره بغير أفعاله.. وقال قوم من المتكلمين: هو صفوة الروح أي خالص الروح واحتجوا باللغة فقالوا لب كل شيء خالصه فمن أجل ذلك سمي العقل لباً وقال الله عز وجل ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ يعني أولي العقول. ولا نقول ذلك إذا لم نجد فيه كتاباً مسطوراً ولا حديثاً مأثوراً. وقال قوم هو نور وضعه الله طبعاً وغريزة يبصر به ويعبر به. نور في القلب كالنور في العين وهو البصر»[(٢)]. «وقد زعم قوم ان العقل معرفة نظمها الله ووضعها في عباده يزيد ويتسع بالعلم المكتسب الدال على المنافع والمضار. والذي عندنا انه غريزة والمعرفة عنه

(١) كتاب العقل وفهم القرآن للحارث بن اسد المحاسبي تقديم د حسين القوتلي دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٣ ص ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٢) كتاب العقل وفهم القرآن للحارث بن اسد المحاسبي تقديم د حسين القوتلي دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٣ ص ص ٢٠٤.

تكون وكذلك الجنون والحمق لا يسمى نكرة لأنه لو كان المعرفة هو العقل سمي الجنون نكرة والحمق نكرة لأن النكرة ضد المعرفة والجهل ضد العلم.. ومما يدل على ان العقل هو الغريزة التي بها عرف فأقر وعرف فأنكر أو ظن فأنكر لأن الانكار فعل فكذلك ضد المعرفة فعل»[١].

وقد حكى هذا القول السيد المرتضى في بعض رسائله قال: وقيل: هو غريزة العلوم الكلية البديهية عند سلامة الآلات[٢].

وجعله الغزالي أحد المعاني التي تطلق على العقل قال: إذا قيل: ما حد العقل؟ فلا تطمع في أن تحده بحد واحد، فإنه هوس، لأن اسم العقل مشترك، يطلق على عدة معان، إذ يطلق على بعض العلوم الضرورية، ويطلق على الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية[٣].

ومن انصار هذا الاتجاه المحقق نصير الدين الطوسي قال: والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات. وأيده العلامة الحلي في شرح التجريد وقال: هذا هو المحقق في تفسير العقل[٤].

وهذا المعنى مؤيد ببعض ما روي عن أمير المؤمنين علي بن

---

(١) كتاب العقل وفهم القرآن للحارث بن اسد المحاسبي تقديم د حسين القوتلي دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٣ ص ص ٢٠٦.
(٢) رسائل المرتضى الشريف المرتضى ج ٢ ص ٢٧٧.
(٣) المستصفى الغزالي ص ٢٠.
(٤) شرح التجريد (تحقيق الزنجاني) العلامة الحلي ص ٢٥١.

أبي طالب عليه السلام، ففي نهج البلاغة: «العقل غريزة تربيها التجارب»[١]. وعنه عليه السلام: «العقل غريزة تزيد بالعلم والتجارب»[٢]، وعنه عليه السلام: «غريزة العقل تأمر باستعمال العدل»، وعنه عليه السلام: «غريزة العقل تأبى ذميم الفعل»[٣].

والى هذا المعنى يعود من عرفه قائلاً: «العقل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم»[٤].

والتعبير عن العقل بأنه غريزة يقصد به الإشارة إلى أن العقل قوة فطرية مودعة في الإنسان وليس قوة كسبية، فمن لا يملكها لا يقدر على تحصيلها وإنما تقبل بالاكتساب التطوير والتكميل لا أصل الايجاد. وهو ليس من الأمور الفطرية العادية أو العابرة بل هو أمر فطري راسخ وهذا هو حال الغرائز، فالتعبير عن العقل بالغريزة جمع بين اعتباره صفة نفسانية راسخة وبين كونه صفة فطرية غير مكتسبة، ولذا لا ينافي ذلك اعتبار العقل ملكة نفسانية راسخة تتصف بها النفس لتكون عرضاً من الأعراض من مقولة الكيف[٥]، أو «ملكة الربط بين الأفكار وفقاً لمبادئ كلية»[٦]. وربما يكون هو أيضاً مقصود ديكارت إذ اعتبر «العقل المعول عليه هو هبة الله لي»[٧].

(١) نهج البلاغة شرح ابن أبي الحديد ج ٢٠ ص ٣٤١.
(٢) عيون الحكم والمواعظ علي بن محمد الليثي الواسطي ص ٥٢.
(٣) عيون الحكم والمواعظ علي بن محمد الليثي الواسطي ص ٣٤٩.
(٤) الراغب الاصفهاني ص ٣٤١.
(٥) تاج العروس ـ الزبيدي ج ٨ ص ٢٥.
(٦) مدخل جديد إلى الفلسفة لعبد الرحمن بدوي الطبعة الثانية ١٩٧٩ الكويت ص ١٥٢.
(٧) العقلانية فلسفة متجددة، جون كوتنغهام ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري حلب، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧ ص ١٦٤.

ولهذا قال عليه السلام: العقول مواهب والآداب مكاسب[(١)].

ومن لم يتعقل معنى الغريزة هنا فسرها بطريقة خاطئة وانها: «عدم التحديد المنطقي للعقل الذي لا يعرف إلاّ بفعاله»[(٢)].

على هذا التعريف يكون العقل صفة من الصفات وعرضاً من الأعراض وليس كائناً جوهرياً.

الاتجاه الثاني: تعريف العقل بأنه جوهر مجرد عن المادة[(٣)]. وهو ما يؤول إليه كلام كل من قال ان العقل البشري ليس إلاّ النفس الانسانية فإن النفس البسيطة ذات مسميات مختلفة باختلاف مراتبها الوجودية. وهذا المعنى يظهر من العلامة الطباطبائي في موارد من تفسيره الميزان، إذ يقول عنه انه: «نفس الإنسان المدرك وليس بقوة من قواة التى هي كالفروع للنفس كالقوة الحافظة والباصرة وغيرهما»[(٤)]. وان كان في مورد آخر يقول انه «قوة التمييز بين الحسن والقبح والنافع والضار والخير والشر بحسب المتوسط من حال الناس في مجتمعهم، فإن الناس من حيث النظر الاجتماعي يرون أن في الإنسان مبدءً فعّالاً هذا شأنه، والتعبير عنه بأنه مبدأ فعال يوضحه بأن ذلك ليس قوة محددة كالحافظة، وإنما هي ملكة حاصلة من توسط عدة القوى في الفعل كالعدالة»[(٥)]. وإليه يعود ما ذكره ابن منظور

---

(١) بحار الانوار ج ١ ص ١٦٠.

(٢) كتاب العربيي «الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي» للدكتور محمد ياسين عريبي منشورات المجلس القومي للثقافة العربية الطبعة الأولى سنة ١٩٩١ م. الرباط ص ١٩.

(٣) تاج العروس ـ الزبيدي ج ٨ ص ٢٥.

(٤) الميزان ج ١ ص ٤٠٥.

(٥) تفسير الميزان ج ٦ ص ٣٧٢.

حين قال: العقل: القلب، والقلب العقل[١]. وهو ما حكي عن ابن الاعرابي، وبه فسر بعضٌ قوله تعالى ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾[٢]. ولنا عود إلى مناقشة هذا الاتجاه في بحث آتٍ مع العلامة المجلسي.

الاتجاه الثالث: صفة عبارة عن العلم، انسجاماً مع بعض المعاني اللغوية التي ذكرت لمفردة العقل، والى هذا التفسير ذهب الشيخ الطوسي في جملة من كتبه، قال: «العقل عبارة عن مجموع علوم إذا اجتمعت سميت عقلاً: مثل العلم بوجوب واجبات كثيرة: مثل رد الوديعة، وشكر المنعم، والانصاف، وقبح قبائح كثيرة: مثل الظلم والكذب والعبث، وحسن كثير من المحسنات: مثل العدل والإحسان والصدق، ومثل العلم بقصد المخاطبين وتعلق الفعل بالفاعل ومثل العلم بالمدركات مع ارتفاع الموانع وزوال اللبس، وغير ذلك. وسميت هذه العلوم عقلاً لأمرين: أحدهما، أن يكون لمكانها يمتنع من القبائح العقلية، ويفعل لها واجباتها تشبيها بعقال الناقة، والثاني أن العلوم الاستدلالية لا يصح حصولها إلاّ بعد تقدمها، فهي مرتبطة بها، فسميت عقلاً تشبيها أيضاً بعقال الناقة[٣].

فالعقل على هذا المعنى أمر يوجد بالاكتساب وليس أمراً فطرياً غريزياً، كما أنه مصدر وليس صفة أو ذاتاً. كما أنه «يزيد ويتسع بالعلم المكتسب الدال على المنافع والمضار وهي النظرية التي استند

(١) لسان العرب ـ ابن منظور ج ١١ ص ٤٥٨.
(٢) سورة ق، الآية: ٣٧. تاج العروس ـ الزبيدي ج ٨ ص ٢٧.
(٣) الرسائل العشر الشيخ الطوسي ص ٨٣. وعدة الأصول (ط.ق) الشيخ الطوسي ج ١ صفحة ١١١.

إليها الباقلاني في تحديده للمعرفة كعقل ضروري وقد اشتمل التعريف على العقل العملي ايضا»[١].

الاتجاه الرابع: يرى ان العقل لا يدل على شيء محدد ونهائي بل له تطبيقات متعددة تختلف فيما بينها، إذ تارة نريد أن نعرف العقل الذي يتميز به الإنسان عن الحيوان، وتارة نريد أن نعرف العقل الذي هو شرط في التكاليف الشرعية، وتارة نريد أن نعرف العقل الذي يهدي إلى الطريق الصحيح. فالأول هو النفس الناطقة وهو الذي به أستعد لقبول العلوم النظرية، وتدبير الصناعات الخفية الفكرية. والثاني هو قوة إدراك الخير والشر والتمييز بينهما والتمكن من معرفة أسباب الأمور وذوات الأسباب وما يؤدي إليها وما يمنع منها. والثالث هو ملكة وحالة في النفس تدعو إلى اختيار الخير والنفع واجتناب الشرور والمضار وبها تقوى النفس على زجر الدواعي الشهوانية والغضبية والوساوس الشيطانية. وفي مقابلها القوة التي يستعملها الناس في الأمور الباطلة والحيل الفاسدة وتسمى بالنكراء والشيطنة[٢].

ويمكن أن يعتبر من أصحاب هذا الاتجاه من حيث المبدأ مع الاختلاف في التفاصيل، الباحث لالاند الذي ميّز بين العقل المتكون والعقل المكون[٣].

---

(١) كتاب العربيي «الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي» للدكتور محمد ياسين عريبي منشورات المجلس القومي للثقافة العربية الطبعة الأولى سنة ١٩٩١ م. الرباط ص ١٨.

(٢) لمزيد من التفصيل راجع بحار الأنوار ج ١ ص ونهج السعادة للشيخ المحمودي ج ص ١٧٢.

(٣) مدخل جديد إلى الفلسفة لعبد الرحمن بدوي الطبعة الثانية ١٩٧٩ الكويت ص ١٥٤.

مناقشة لما سبق:

والحقيقة أن العقل غير المعقول، من حيث المفهوم وان كانت هناك وجهة نظر فلسفية لا بأس بها تذهب إلى وحدة العقل والمعقول والعاقل مصداقا. إلاّ اننا لما كنا بصدد بيان المفهوم لم يكن يصح بأي وجه من الوجوه تفسير العقل بالمعقولات، فالعقل ليس إلاّ تلك النفس العاقلة، والعاقل هو العقل نفسه وليس صفة ثابتة للنفس زائدة عليها لنعرفه تارة بأنه ملكة أو بأنه غريزة، نعم يصح التعبير عنه بأنه ذو ملكة أو ذو قدرة أو ذو غريزة وليس هو الملكة نفسها أو الغريزة نفسها، إلاّ أن يكون المقصود بالملكة والغريزة نحو معنى ينطبق على النفس نفسها لا على نحو الحلول أو العروض. ومن هنا نجد ان في بعض ما روي عن الإمام علي عليه السلام استعمال لفظ «غريزة العقل» كأن للعقل غريزة، وهذا يلائم كون العقل هو النفس في مرتبة من مراتبها، وان طبع العقل هو النمو على التجارب والدعوة إلى العدل والابتعاد عن ذميم الفعل.

ولا فرق فيما ذكرنا بين أن نلحظ العقل الذي يميز الإنسان عن البهائم أو الذي هو شرط في التكليف أو العقل الصالح. بل في الحقيقة ان العقل الذي يميز الإنسان عن البهائم هو الذي يكون شرطاً في التكليف بعينه وليس أمراً زائداً عنه، أما العقل الصالح فهو العقل بقيود عملية أو بملاحظة النتائج، وهذا لا يصلح تعريفاً لنفس العقل. فالعقل عقل سواء كان شيطانياً أو رحمانياً، ويكون نفي العقل في الحالة الشيطانية ليس من باب النفي الحقيقي بل من النفي المجازي، لأن المترقب من العاقل أن يكون أحرص الناس على الوصول إلى

الخير والابتعاد عن الشر، مثلما هو الحال في العلم أيضاً فإنك قد تنفي العلم عن شخص وتقول عنه ليس عالماً إذا كان ممن لا يعمل بعلمه، وهذا ليس من النفي الحقيقي بل المجازي بلا شك.

أما تفسير العقل بالعلوم فهو خطأ جزما، بل العقل هو المبدأ الذي يقوم بتحصيل تلك العلوم والمعارف التي لا يكفي المبدأ والملكة لتحصيلها بل يحتاج إلى «توافق عدة من القوى في الفعل»[(١)]. وقد تتوافر مجموعة قوى معاندة للعقل لا تمنع من وجوده لكنها تمنع من تكامله وتطوره مثل الشهوة والغضب والهوى تمنع من تحصيل أو يحصل لها اتجاه معاكس يسمى حينئذ بالعقل الشيطاني. وإذا اشترطنا في العقل أن يكون ذا شأنية على الهداية فربما يغوص الإنسان في ذلك الاتجاه المعاكس إلى حالة تصبح تلك القوة في الإنسان غير ذات شأنية للهداية إلى الطريق الصحيح. وعلى هذا الأساس ينفى عن تلك القوة اسم العقل، ويميل إلى هذا المعنى العلامة الطباطبائي في الميزان، مستشهداً على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾[(٢)]. وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾[(٣)] قال: فالآيات كما ترى تستعمل العقل في العلم الذي يستقل الإنسان بالقيام عليه بنفسه، والسمع في الإدراك الذي

(١) الميزان ج ٦ ص ٣٧٢.
(٢) سورة الملك، الآية: ١٠.
(٣) سورة الحج، الآية: ٤٦.

يستعين فيه بغيره مع سلامة الفطرة في جميع ذلك، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ﴾[1] .. فقد تبيّن من جميع ما ذكرنا: ان المراد بالعقل في كلامه تعالى هو الإدراك الذي يتم للإنسان مع سلامه فطرته، وبه يظهر معنى قوله سبحانه: كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون، فبالبيان يتم العلم، والعلم مقدمة للعقل ووسيلة إليه كما قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾[2][3].

إلاّ ان العلامة الطباطبائي لم يميز هنا بين النفي الحقيقي والنفي المجازي، وليس قول أهل جهنم ﴿لو كنا نعقل﴾ يريدون به النفي الحقيقي بل المراد نفيهم لوجوده من حيث إنهم لم يستفيدوا منه، مثلما انهم نفوا عن أنفسهم السمع وليس الهدف نفي السمع حقيقة بل المراد نفي الاستفادة الصحيحة من السمع فكانوا كمن لا يملكونه. كما أن توصيف من رغب عن ملة إبراهيم بأنه قد سفه نفسه، على هذا المنوال أيضاً.

وتقييد العقل بسلامة الفطرة يشبه قول من قيد غريزة العقل بسلامة الآلات، والإشكال عليهم واحد، وسلامة الآلات لا دخل لها بتعريف العقل وبيان حقيقته وإنما له الدخل في بلوغ النتائج من العقل. مع أن سلامة الآلات من الأمر الذي تختلف الآراء في تحديدها ولا يصح إيكال تعريف أمر محدد إلى أمر متنازع فيه.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٣٠.

(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٤٣.

(٣) الميزان ج ٢ ص ٢٤٩

ومع ان طه عبد الرحمن يعبر بالعقل المجرد، فإنه يرفض كونه جوهراً أي ذات قائمة بالانسان بل هو فعل يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيءٍ ما معتقداً في صدق هذا الفعل ومستنداً في هذا التصديق إلى دليل معين. . معتبراً ان القول بأنه جوهر أمر سائد «في الثقافة الغربية تأثراً بنظرية الفكر اليوناني في العقل. ومعلوم ان الثقافة الإسلامية العربية هي الأخرى اخذت بهذه النظرية. . فعلى هذا لا يعدو العقل أن يكون فعلاً من الأفعال أو سلوكاً من السلوكات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات. فالبصر ليس جوهراً مستقلاً بنفسه وإنما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل فهو فعل معلول لذات حقيقية وهذه الذات هي. . القلب»[(١)]

ويرى عبد الرحمن البدوي «ان مجرد الربط بين الأفكار لا يكفي لتحديد العقل، إذ الحيوان يربط بين الصور الحسية، فيتوقع تعاقب صورة بعد صورة بحسب ما اعتاد عليه من رؤيتها متعاقبة، أما الإنسان العاقل فيدرك ان هذا التعاقب يتم وفقاً لمبدأ ضروري كلي. ومن هنا أيضاً يمكن أن نحدد العقل بأنه قوانين الفكر الضرورية الكلية. والسؤال هو هل هذه القوانين مستمدة من التجربة أو هي سابقة عليها مغروزة في طبيعة العقل؟ وسؤال آخر يتصل بمعنى العقل، وهو: هل هناك عقل كلي أو لا يوجد غير عقول فردية لكل فرد من أفراد الانسانية وان اتحدت في كيفية إدراكها بواسطتها؟»[(٢)].

---

(١) العمل الديني وتجديد العقل طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية سنة ١٩٩٧. ص١٧، ١٨.

(٢) مدخل جديد إلى الفلسفة لعبد الرحمن بدوي الطبعة الثانية ١٩٧٩ الكويت ص ١٥٢.

وهذا التحديد للعقل بأنه قوانين الفكر كلام لا علاقة له بمفهوم العقل أو ماهيته، وإنما يتعلق بمساحة عمل العقل وحركته فإن الفكر نفسه ليس إلاّ حركة للعقل. وأما سؤاله ما إذا كانت القوانين مستمدة من التجربة أو سابقة عليها مغروزة في طبيعة العقل، فخطأ تفرع على خطأ، إذ القوانين ليست إلاّ معقولات العقل، فكيف يمكن أن تكون مغروزة في طبيعته. وليس غرز تلك المعقولات في طبيعة العقل إلاّ عبارة عن وجودها أولياً في نفس الإنسان من حين ولادته وهذه نظرية لسنا هنا في محل معالجتها إلاّ انها نظرية خاطئة، إلاّ انه لما كان الحديث عن قوانين ضرورية بديهية كان من الطبيعي أن يقرّ بها العقل بمجرد أن يتعرف عليها وهذا غير كونها مغروزة فيه أو في النفس.

أما التمييز بين العقل المكون والعقل المتكون فهو من غير طائل لأنه ليس إلاّ التمييز بين العقل كقدرة أو غريزة وبين العقل كمعلومات ومعقولات، واطلاق العقل على المتكون والمعقولات اطلاق مجازي يكثر التساهل بشأنه حتى كاد أن يصير معنى حقيقياً للفظ العقل. ولو صح هذا فإن العقل المتكون لا ينبغي إدراجه في بحث مفهوم العقل الذي نعني به تلك القدرة المعروفة لدى الناس.

إلاّ ان هنا استدراكاً لا بد من الإشارة إليه، وهو ان ما تقدم كان بصدد تعريف العقل كقدرة أو قوة أو نحو ذلك، أما إذا لاحظنا العقل مصدر لفعل عقل يعقل، فإن الأمر يختلف إذ هنا يكون بمعنى العلم أو بمعنى الفهم، لكن ليس مطلق علم أو فهم، بل علم وفهم عن

تلك القدرة أو «لأنه عن العقل»[١]. فمن يحصل له العلم من دون الاستعانة بتلك القدرة لا يكون فعله عقلاً. وبهذا الوجه، أي المعنى المصدري، ورد استعماله في القرآن الكريم بكثرة.

العقل في القرآن:

وقد أخطأ المحاسبي عندما جعل من معاني العقل في القرآن الكريم بأنه «العقل عن الله» مستشهداً بقول أهل النار فقال: ﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ وقد كانت لهم عقول واسماع لزمتهم بها الحجة لله عز وجل، وإنما عنى عز وجل انها لم تعقل عن الله فهما لما قال، من عظيم قدر عذابه فندمت، لا انها لم تكن تسمع ولا تعقل، ولا كانوا بمجانين ولكن يعقلون أمر الدنيا ولا يعقلون عن الله ما اخبر عنه ووعد وتوعد»[٢]. والاعتراض المتوجه عليه هو ما عرفته سابقاً من ان النفي هنا ليس نفياً على وجه الحقيقة لنفكر في معنى العقل الذي تم نفيه حقيقة، بل هو على نحو المجاز بهدف الإشارة إلى انهم كانوا كمن لا يعقل ولا يسمع.

والحقيقة ان القرآن الكريم لم يول أهمية لتعريف العقل والحديث عنه كقوة في النفس أو لها أو غريزة ـ مهما شئت فعبر ـ وإنما اهتم بفعل التعقل وكل قوة أو قدرة لا قيمة لها إلاّ إذا أدت منها الغاية المطلوبة، فإذا انحرفت عن مسارها المفيد لم تعد لها أي قدسية أو قيمة عملية.

---

(١) كتاب العقل وفهم القرآن للحارث بن اسد المحاسبي تقديم د حسين القوتلي دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٣ ص ص ٢١٠.

(٢) كتاب العقل وفهم القرآن للحارث بن اسد المحاسبي تقديم د حسين القوتلي دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٣ ص ص ٢١٨.

وعلى هذا الأساس تعاطت الروايات المروية عن المعصومين ﷺ، فقد روى الشيخ الصدوق بسندٍ له عن الإمام الصادق ﷺ أنه قال في تعريف العقل: «ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان»، قال قلت: فالذي كان في معاوية؟ قال: تلك النكراء وتلك الشيطنة وهي شبيهة بالعقل وليست بعقل[1].

ويظهر من العلامة الطباطبائي ان القرآن قد تولى تعريف العقل، فإنه أولاً عرف العقل بأنه «الإدراك من حيث ان فيه عقد القلب بالتصديق، على ما جبل الله سبحانه الإنسان عليه من إدراك الحق والباطل في النظريات، والخير والشر والمنافع والمضار في العمليات حيث خلقه الله سبحانه خلقة يدرك نفسه في أول وجوده، ثم جهزه بحواس ظاهرة يدرك بها ظواهر الأشياء، وبأخرى باطنة يدرك معاني روحية بها ترتبط نفسه مع الأشياء الخارجة عنها كالإرادة، والحب والبغض، والرجاء، والخوف، ونحو ذلك، ثم يتصرف فيها بالترتيب والتفصيل والتخصيص والتعميم، فيقضي فيها في النظريات والأمور الخارجة عن مرحلة العمل قضاء نظريا، وفي العمليات والأمور المربوطة بالعمل قضاء عملياً، كل ذلك جرياً على المجرى الذي تشخصه له فطرته الأصلية، وهذا هو العقل. لكن ربما تسلط بعض القوى على الإنسان بغلبته على سائر القوى كالشهوة والغضب فأبطل حكم الباقي أو ضعفه، فخرج الإنسان بها عن صراط الاعتدال إلى أودية الافراط والتفريط، فلم يعمل هذا العامل العقلي فيه على

---

(١) معاني الأخبار ص ٤٢٠.

سلامته، كالقاضي الذي يقضي بمدارك أو شهادات كاذبة منحرفة محرفة، فإنه يحيد في قضائه عن الحق وإن قضى غير قاصد للباطل، فهو قاض وليس بقاض، كذلك الإنسان يقضي في مواطن المعلومات الباطلة بما يقضي، وإنه وإن سمي عمله ذلك عقلاً بنحو من المسامحة، لكنه ليس بعقل حقيقة لخروج الإنسان عند ذلك عن سلامة الفطرة وسنن الصواب».

وبعد ذلك قال: «وعلى هذا جرى كلامه تعالى، فإنه يعرف العقل بما ينتفع به الإنسان في دينه ويركب به هداه إلى حقائق المعارف وصالح العمل، وإذا لم يجر على هذا المجرى فلا يسمى عقلا، وإن عمل في الخير والشر الدنيوي فقط، قال تعالى ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾[1]. وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾[2]، فالآيات كما ترى تستعمل العقل في العلم الذي يستقل الإنسان بالقيام عليه بنفسه، والسمع في الإدراك الذي يستعين فيه بغيره مع سلامة الفطرة في جميع ذلك، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾[3]، وقد مر ان الآية بمنزلة عكس النقيض لقوله عليه السلام: العقل ما عبد به الرحمن الحديث. فقد تبين من جميع ما ذكرنا: ان المراد بالعقل في كلامه تعالى هو الإدراك الذي يتم للإنسان مع سلامه

(١) سورة الملك، الآية: ١٠.
(٢) سورة الحج، الآية: ٤٦.
(٣) سورة البقرة، الآية: ١٣٠.

فطرته، وبه يظهر معنى قوله سبحانه: كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون، فبالبيان يتم العلم، والعلم مقدمة للعقل ووسيلة إليه كما قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾[١]. انتهى كلام العلامة[٢].

وهذا الكلام من العلامة يرد عليه ما ورد على سابقه، فإنما يصح ما قاله حول تقديم القرآن لتعريف العقل، لو كان قوله ﴿أَوْ نَعْقِلُ﴾ في الآية الأولى بمعنى لو كنا نملك عقلا، وليس كذلك بل معناه اننا لم نستعمل عقلنا ولم نفهم وليس هذا هو العقل إلاّ بالمعنى المصدري فإن كان هذا مراده ففي محله لأن المعنى المصدري يعرف من الأفعال المشتقة منه، لكن ليس هذا هو العقل كما تقدم.

تشويش في مفهوم العقل:

إن مراجعة بسيطة لكلمات كثير من الباحثين تظهر مدى التشويش في مفهوم العقل وإليه أشار برهان غليون بقوله: «لعل أكثر المصطلحات تشويشاً اليوم هو مصطلح العقل نفسه الذي نريد أن نستخدمه كأداة رئيسية في اعادة تنظيم ساحتنا الفكرية والعقائدية وأكثر الناس انغماساً في هذا التشويش هم المثقفون أنفسهم. للأسف لقد اصبحت كلمة العقل تستخدم بكل المعاني كرديف لكلمة الثقافة أحياناً والفكر أحياناً أخرى والاثنين معاً أو ببساطة لكلمة المنطق أحياناً ثالثة، وغالبا ما يكون الهدف من استخدامها في العديد من الكتابات

(١) سورة العنكبوت، الآية: ٤٣.
(٢) الميزان ج ٢ صفحة ٢٤٩

اليوم إضفاء طابع الجدة والتجديد على افكار قديمة. وقد أدى هذا التشويش الحاصل في اللغة المفهومية إلى اعاقة التقدم في البحث العلمي وتعثر التجربة النظرية وليس من قبيل الصدفة أن الفكر لم يستطع في العقود الأخيرة أن يكون رديفاً قوياً للتجربة الاجتماعية في التنبيه إلى المشاكل التي كانت تفضي المزيد من التعمق والتدقيق.. وبقي من أجل ذلك كله الاعتماد على المعارف والمناهج الغربية التي يطبقها على واقع مختلف، وهذا أبعد ما يكون عن التقدم أو تحقيق شروطه بل هو عكس التقدم تماما»[١].

(١) من مقالة لبرهان غليون تحت عنوان «العقلانية ونقد العقل ملاحظات منهجية» المعتزلة. كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ سلسلة الندوارت [٦] الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢ ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

الفصل الثاني

مع العلامة المجلسي في البحار

في معنى العقل:

قال العلامة المجلسي في بحار الأنوار[1] بعد أن استعرض جملة من النصوص التي تحدثت عن العقل، ونقلنا سابقاً شطراً منها:

«إن العقل هو تعقل الأشياء وفهمها في أصل اللغة واصطلح إطلاقه على امور».

وهذا غير دقيق إلاّ إذا أراد تعريف «العقل» كمصدر، لكن هذا لا يعني ان المعنى اللغوي للعقل يختص بالمعنى المصدري، بل ان العقل له معنى لغوي آخر كقدرة وقوة على التعقل والفهم. وليس صحيحاً ان العقل كقدرة هو مجرد معنى اصطلاحي كما يدل عليه كلامه حين عدد الأمور التي اصطلح اطلاقه عليها.

ثم في سياق تعداده للأمور المشار إليها قال:

«الأول: هو قوة إدراك الخير والشر والتمييز بينهما، والتمكن من معرفة أسباب الأمور وذوات الأسباب وما يؤدي إليها وما يمنع منها، والعقل بهذا المعنى مناط التكليف والثواب والعقاب».

---

(١) ما نقلناه عنه في هذا الفصل أخذناه من بحار الأنوار الجزء الأول ص ٩٩ فما بعدها.

وهذا هو العقل المعروف بينهم بالعقل النظري إلاّ انه لا داعي لتخصيصه بما ذكر. فهو قوة من قوى النفس يمكن للإنسان أن ينال بها المعرفة ويدخل في جملتها ما ذكره. ويختلف العقلاء فيما بينهم بقوة هذه القوة وضعفها، والحد الأدنى منها هو الذي يكون مناط التكليف والثواب والعقاب، ولعل نظره في التعريف إلى هذه المرتبة الأدنى.

قال: «الثاني: ملكة وحالة في النفس تدعو إلى اختيار الخير والنفع واجتناب الشرور والمضار، وبها تقوى النفس على زجر الدواعي الشهوانية والغضبية والوساوس الشيطانية. وهل هذا هو الكامل من الأول أم هو صفة أخرى وحالة مغايرة للأولى؟ يحتملهما. وما يشاهد في أكثر الناس من حكمهم بخيرية بعض الأمور مع عدم إتيانهم بها، وبشرّية بعض الأمور مع كونهم مولعين بها، يدل على أن هذه الحالة غير العلم بالخير والشر».

يطرح المجلسي هنا تساؤلاً عن العلاقة بين العقلين النظري والعملي، وهل إن للعقل مرتبتين، مرتبة ناقصة هي العقل النظري ومرتبة أكمل هي العقل العملي، أم أن العقل النظري صفة مغايرة للعقل العملي لا علاقة بينهما. ويجيب عنه مختاراً الجواب الثاني، مستدلا على ذلك بما يشاهد في أكثر الناس، مع ان ما يشاهد منهم يمكن أيضاً تطبيقه على الجواب الأول فيقال، ان هؤلاء وان كانوا يملكون العقل النظري لكنهم لا يملكون العقل العملي أي لديهم المرتبة الناقصة ولم يتطوروا نحو امتلاك العقل العملي، فليس فيما يشاهد منهم ما يدل على التغاير بالمعنى المقابل للتكامل. وليس التكامل أمراً غير قابل للانفكاك بل التكامل ينسجم مع الانفكاك كما

ينسجم مع التغاير، مع ان التكامل نفسه هو نحو من أنحاء التغاير وليس مختلفاً عنها. وبعبارة أخرى غاية ما يثبت بما يشاهد أصل التغاير أما انه بنحو التباين أم بنحو التكامل فهذا لا علاقة له بالمشهود.

والذي اشتهر بينهم ان العقل النظري والعقل العملي ليس إلا أمراً واحداً وإنما يختلفان بالمعقولات، فالعقل واحد فيهما لكن تارة نتعقل الشيء كفكرة وتارة أخرى نتعقلها من حيث إنه ينبغي العمل به أو تركه، وهذا في الأمور القابلة لذلك التعدد. ولكن هل يمكن فرض تعقل للخير دون أن يتعقل انبغاء فعله، وهل يمكن فرض تعقل للشر دون تعقل لانبغاء تركه؟ ربما يكون هذا غير ممكن لأن معنى الخير والشر نفسيهما يستبطنان الدعوة في مقام العمل. ما دام العقل قد تعقّل الشيء بوصفه خيراً أو بوصفه شراً، فإن المعنى الذي تعقلنا أنه خير يقتضي العمل به، كما ان المعنى الذي تعقلنا أنه شر يقتضي تركه فكيف يمكن تصور الانفكاك. بل يمكن أن يقال ان العقل العملي هو الذي يتعلق بكل ما ينبغي فعله أو ينبغي تركه فتعقل الخير والشر هو من العقل العملي أساساً، فكلا المعنين الأول والثاني الذين طرحهما هما للعقل العملي. مع ان اعتبار العقل ملكة في النفس أمر غير متعارف عليه في باب العقل حتى العملي إذ ليس شأن العقل أن يكون بهذه الصورة. نحن لا ننكر انه يدعو إلى فعل الخير وترك الشر، من خلال حكمه بحسن الأشياء وقبحها، لكن هذا لا يعني انه يصير ملكة في النفس فإن هذه ملكة التقوى في المصطلح الديني أو الضمير في المصطلح الانساني، وهي قوة من قوى النفس لا دخل

للعقل بها، وان كان للعقل تأثير كبير في التقوى فإنه كلما ازدادت المعرفة كلما كان ذلك ادعى للتقوى، وتنمية ملكتها.

ثم قال: «والذي ظهر لنا من تتبع الأخبار المنتمية إلى الأئمة الابرار سلام الله عليهم هو أن الله خلق في كل شخص من أشخاص المكلفين قوة واستعداد إدراك الأمور من المضار والمنافع وغيرها، على اختلاف كثير بينهم فيها. وأقل درجاتها مناط التكليف، وبها يتميز عن المجانين وباختلاف درجاتها تتفاوت التكاليف، فكلما كانت هذه القوة أكمل كانت التكاليف أشق وأكثر. وتكمل هذه القوة في كل شخص بحسب استعداده بالعلم والعمل، فكلما سعى في تحصيل ما ينفعه من العلوم الحقة وعمل بها تقوى تلك القوة. ثم العلوم تتفاوت في مراتب النقص والكمال، وكلما ازدادت قوة تكثر آثارها وتحث صاحبها بحسب قوتها على العمل بها. فأكثر الناس علمهم بالمبدأ والمعاد وسائر أركان الإيمان علم تصوري يسمونه تصديقاً، وفي بعضهم تصديق ظني، وفي بعضهم تصديق اضطراري، فلذا لا يعملون بما يدعون فإذا كمل العلم وبلغ درجة اليقين يظهر آثاره على صاحبه كل حين».

قال: «الثالث: القوة التي يستعملها الناس في نظام أمور معاشهم، فإن وافقت قانون الشرع، واستعملت فيما استحسنه الشارع تسمى بعقل المعاش، وهو ممدوح في الأخبار، ومغايرته لما قد مر بنوع من الاعتبار. وإذا استعملت في الأمور الباطلة والحيل الفاسدة تسمى بالنكراء والشيطنة في لسان الشرع، ومنهم من أثبت لذلك قوة أخرى وهو غير معلوم».

والأرجح ان القوة التي تستعمل في الأمور الباطلة والحيل الفاسدة لا علاقة لها بالعقل، بل هي قوة تستغل معارف العقل لصالح شيء آخر ولذا كان الأرجح أن تكون قوة أخرى سميت في بعض الأخبار بالنكراء والشيطنة، وكيف يمكن لعقل أن يدعو إلى فعل السوء وهو الذي يرى انه ينبغي تركه أو يدعو إلى ترك الخير وهو الذي يرى انه ينبغي فعله، فهل يمكن للعقل أن يتنازل عن احكامه لكي تكون له دعوة مغايرة؟ وهل العقل مختار في أحكامه أم أنه يصرح بما عنده بشكل قهري وإنما الإنسان الذي يملك الاختيار قد يغيّب أحكام العقل ويعطلها ويسيء الاستفادة منها ومن معارفه.

وهذا الذي ذكرناه هو ظاهر ما روي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: «العقل ما عبد به الرحمن، واكتسب به الجنان. قيل: فعقل معاوية؟ قال عليه السلام: إنما هي نكراء وشيطنة وليس بعقل»[١].

قال: «الرابع: مراتب استعداد النفس لتحصيل النظريات وقربها وبعدها عن ذلك، وأثبتوا لها مراتب أربعة: سموها بالعقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد. وقد تطلق هذه الاسامي على النفس في تلك المراتب، وتفصيلها مذكور في محالها. ويرجع إلى ما ذكرنا أولاً، فإن الظاهر أنها قوة واحدة تختلف أسماؤها بحسب متعلقاتها، وما تستعمل فيه».

وسنعود إلى هذه الأقسام في الفصل التالي.

---

(١) المحاسن ١: ٣١٠ ح ٦١٣، والكافي ١: ١١ ح ٣، ومعاني الأخبار: ٢٣٩.

قال: «الخامس: النفس الناطقة الانسانية التي بها يتميز عن سائر البهائم».

وهذا لا ينبغي أن يعد مستقلاً عن الأول، فإن النفس الناطقة إنما سميت كذلك باعتبار العقل بالمعنى الأول، وبالحد الأدنى منه تميز عن سائر البهائم، الذي يعتبر مناط التكليف كما ذكر ذلك سابقا. فإن من يرى العقل كقوة وقدرة لا يراها منفصلة عن النفس بل هي النفس في مرتبة من مراتبها، فهي إذن النفس الناطقة وليس صفة لها. وعلى هذا يكون العقل جوهراً لأن النفس جوهر، وهو أحد المعاني التي سبقت الإشارة إليها في بحث مفهوم العقل.

ثم ذكر معنى سادساً مرتبط بأقوال الفلسفة وهو أنه جوهر مجرد عن المادة، وسننقله نناقشه في الفصل اللاحق، ثم قال بعد ذلك:

«فإذا عرفت ما مهّدنا، فاعلم أن الأخبار الواردة في هذه الأبواب أكثرها ظاهرة في المعنيين الأولين الذين مآلهما إلى واحد، وفي الثاني منهما أكثر وأظهر. وبعض الأخبار يحتمل بعض المعاني الأخرى، وفي بعض الأخبار يطلق العقل على نفس العلم النافع المورث للنجاة المستلزم لحصول السعادات».

وظاهره أن إطلاق العقل على نفس العلم المشار إليه يختلف عن المعاني السابقة مع أنه ليس إلاّ أحد المعنيين الأولين كما هو واضح. كما أنك عرفت أن المعنى الثاني الذي ذكره ليس من معاني العقل، بل هو من القوى العملية للنفس وليست كل القوى العملية لها عقلاً بل منها التقوى كما أشرنا، وبالتالي لن يكون هناك أخبار ظاهرة في هذا المعنى الثاني فضلاً عن أن يكون أكثر الأخبار هي أظهر فيه. نعم

ربما وجدنا إشارة إلى ذلك المعنى في بيان كمال العقل الذي يتحقق بزوال كل العوائق أمام هدايته للإنسان نحو الخير، أو يكون بمعنى ان العقل بكمل بتلك الأمور أو في بيان أثر العقل فينفى وجود العقل عند انتفاء الأثر من باب المجاز، لا أنه معنى اصطلح عليه في الأخبار.

ومن هذه الأخبار ما رواه الشيخ الصدوق في الخصال بسند صحيح عن ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لم يقسم بين العباد أقل من خمس: اليقين والقنوع والصبر والشكر والذي يكمل به هذا كله العقل(١).

ومنها ما رواه الشيخ الصدوق أيضاً في الخصال في حديث الأربعمائة: «من كمل عقله حسن عمله»(٢).

ومنها ما رواه الشيخ الصدوق في ثواب الأعمال: بهذ الإسناد عن أبي محمد عن ابن عميرة عن إسحاق بن عمار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: من كان عاقلاً كان له دين ومن كان له دين دخل الجنة(٣).

ومنها ما رواه الشيخ الصدوق في الخصال: أبي عن سعد عن البرقي عن أبيه رفعه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: قسم العقل على ثلاثة أجزاء فمن كانت فيه كمل عقله ومن لم تكن فيه فلا عقل له: حسن المعرفة بالله عزوجل وحسن الطاعة له وحسن الصبر على أمره(٤).

---

(١) الخصال، للشيخ الصدوق، ص٢٨٥.
(٢) المصدر السابق، ص٦٣٣.
(٣) ثواب الأعمال للشيخ الصدوق، ص١٤ ـ راجع أيضاً الكافي للشيخ الكليني، ج١، ص١١.
(٤) الخصال، للشيخ الصدوق، ص١٠١.

وأمثال هذه الأخبار كثيرة.

ومن الأخبار التي قصد بها المعنى الأول: ما رواه الكليني في الكافي عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا بلغكم عن رجل حسن حاله فانظروا في حسن عقله فإنما يجازى بعقله[1].

ومنها ما قاله أمير المؤمنين عليه السلام: إعجاب المرء بنفسه دليل على ضعف عقله[2].

ومنها ما في علل الشرائع عن ابن الوليد عن الصفار عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: دعامة الإنسان العقل. ومن العقل الفطنة والفهم والحفظ والعلم، فإذا كان تأييد عقله من النور كان عالماً حافظاً زكياً فطناً فهماً، وبالعقل يكمل وهو دليله ومبصره ومفتاح أمره[3].

ومنها في النهج: قال عليه السلام: كفاك من عقلك ما أوضح لك سبيل غيك من رشدك[4].

ومنها ما قاله أمير المؤمنين عليه السلام: من أعجب برأيه ضل ومن استغنى بعقله زل ومن تكبر على الناس ذلّ[5].

ومنها ما رواه الشيخ الصدوق عن أبيه عن سعيد عن اليقطيني

(١) الكافي، للكليني، ج١، ص١٢.
(٢) المصدر السابق، ص٢٧.
(٣) علل الشرائع، للشخي الصدوق، ج١، ص١٠٣.
(٤) نهج البلاغة ـ شرح الشيخ محمد عبده، ج٤، ص٩٩.
(٥) الكافي، للكليني، ج٨، ص١٩.

عن يوسف بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن ابن طريف عن ابن نباتة قال: قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام تعلموا العلم فإن تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد. والعلم إمام العقل والعقل تابعه يلهمه الله السعداء ويحرمه الاشقياء[1].

ومن الأخبار التي تحتمل عدة وجوه: ما روي عن أبي محمد العسكري عليه السلام في التفسير المنسوب إليه قال: قال علي بن الحسين عليه السلام: من لم يكن عقله أكمل ما فيه كان هلاكه من أيسر ما فيه[2].

وقال عليه السلام: يغوص العقل على الكلام فيستخرجه من مكنون الصدر كما يغوص الغائص على اللؤلؤ المستكنة في البحر[3].

وفي النهج: قال أمير المؤمنين عليه السلام لسان العاقل وراء قلبه وقلب الاحمق وراء لسانه. قال السيد رضي الله عنه: وهذا من المعاني العجيبة الشريفة والمراد به أن العاقل لا يطلق لسانه إلا بعد مشاورة الروية ومؤامرة الفكر والاحمق تسبق خذفات لسانه وفلتات كلامه مراجعة فكره ومماحضة رأيه فكأن لسان العاقل تابع لقلبه كما أن قلب الاحمق تابع للسانه. وقد روي عنه عليه السلام هذا المعنى بلفظ آخرو هو قوله عليه السلام: قلب الاحمق في فيه ولسان العاقل في قلبه. ومعناهما واحد[4].

---

(١) الأمالي، للشيخ الصدوق، ص٧٦٤.
(٢) مستدرك الوسائل، للمحدث النوري، ج١١، ص٢٠٦.
(٣) المصدر السابق، ص٢٠٨.
(٤) نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، ج٤، ص١١.

وفي النهج: قيل له عليه السلام: صف لنا العاقل فقال: هو الذي يضع الشيء مواضعه قيل له: فصف لنا الجاهل قال: قد فعلت[١].

ثم قال في البحار: «فأما أخبار استنطاق العقل وإقباله وإدباره فيمكن حملها على أحد المعاني الأربعة المذكورة أولاً، أو ما يشملها جميعا. وحينئذ يحتمل أن يكون الخلق بمعنى التقدير كما ورد في اللغة، أو يكون المراد بالخلق الخلق في النفس واتصاف النفس بها، ويكون سائر ما ذكر فيها من الاستنطاق والإقبال والإدبار وغيرها استعارة تمثيلية لبيان أن مدار التكاليف والكمالات والترقيات على العقل. ويحتمل أن يكون المراد بالاستنطاق جعله قابلاً لأن يدرك به العلوم، ويكون الأمر بالإقبال والإدبار أمراً تكوينياً يجعله قابلاً لكونه وسيلة لتحصيل الدنيا والآخرة والسعادة والشقاوة معاً، وآلة للاستعمال في تعرف حقائق الأمور والتفكر في دقائق الحيل أيضاً. وفي بعض الأخبار بك آمر وبك أنهى، وبك اعاقب وبك أثيب. وهو منطبق على هذا المعنى لأن أقل درجاته مناط صحة أصل التكليف، وكل درجة من درجاته مناط صحة بعض التكاليف، وفي بعض الأخبار: إياك مكان بك في كل المواضع، فالمراد المبالغة في اشتراط التكليف به فكأنه هو المكلف حقيقة».

«وما في بعض الأخبار من أنه أول خلق من الروحانيين، فيحتمل أن يكون المراد أول مقدر من الصفات المتعلقة بالروح، أو أول غريزة يطبع عليها النفس وتودع فيها، أو يكون أوليته باعتبار أولية

---

(١) المصدر السابق، ص٥٢.

ما يتعلق به من النفوس. وأما إذا احتملت على المعنى الخامس فيحتمل أن يكون أيضاً على التمثيل كما مر. وكونها مخلوقة ظاهر. وكونها أول مخلوق إما باعتبار أن النفوس خلقت قبل الاجساد كما ورد في الأخبار المستفيضة، فيحتمل أن يكون خلق الأرواح مقدما على خلق جميع المخلوقات غيرها لكن خبر «أول ما خلق الله العقل» ما وجدته في الأخبار المعتبرة وإنما هو مأخوذ من أخبار العامة وظاهر أكثر أخبارنا أن أول المخلوقات الماء أو الهواء كما سيأتي في كتاب السماء والعالم».

وهذا غريب من العلامة المجلسي فقد روى هذا الخبر الشيخ الصدوق في الفقيه[1]، وهو من الكتب المعتبرة عنده وعندنا، مع خلاف بيننا وبينه اننا نراقب اسانيد كل خبر على حدة وهو يأخذ بالكتاب دفعة واحدة.

قال: «نعم ورد في أخبارنا: أن العقل أول خلق من الروحانيين وهو لا ينافي تقدم خلق بعض الأجسام على خلقه، وحينئذ فالمراد بإقبالها بناءا على ما ذهب إليه جماعة من تجرد النفس إقبالها إلى عالم المجردات، وبإدبارها تعلقها بالبدن والماديات، أو المراد بإقبالها إقبالها إلى المقامات العالية والدرجات الرفيعة، وبإدبارها هبوطها عن تلك المقامات، وتوجهها إلى تحصيل الأمور الدنية الدنيوية، وتشبهها بالبهائم والحيوانات. فعلى ما ذكرنا من التمثيل يكون الغرض بيان أن لها هذه الاستعدادات المختلفة وهذه الشؤون المتباعدة وإن لم نحمل

(١) من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٣٥٩.

على التمثيل يمكن أن يكون الاستنطاق حقيقياً وأن يكون كناية عن جعلها مدركة للكليات، وكذا الأمر بالإقبال والإدبار يمكن أن يكون حقيقياً لظهور انقيادها لما يريده تعالى منها، وأن يكون أمراً تكوينياً لتكون قابلة للأمرين أي الصعود إلى الكمال والقرب والوصال والهبوط إلى النقص وما يوجب الوبال، أو لتكون في درجة متوسطة من التجرد لتعلقها بالماديات لكن تجرد النفس لم يثبت لنا من الأخبار، بل الظاهر منها ما ديتها كما سنبين فيما بعد إن شاء الله تعالى».

«وأما المعنى السادس فلو قال أحد بجوهر مجرد لا يقول بقدمه ولا يتوقف تأثير الواجب في الممكنات عليه ولا بتأثيره في خلق الأشياء ويسميه العقل ويجعل بعض تلك الأخبار منطبقاً على ما سماه عقلاً، فيمكنه أن يقول: إن إقباله عبارة عن توجهه إلى المبدأ وإدباره عبارة عن توجهه إلى النفوس لاشراقه عليها واستكمالها به».

ثم قال: «فإذا عرفت ذلك فاستمع لما يتلى عليك من الحق الحقيق بالبيان وبأن لا يبالي بما يشمئز عنه من نواقص الاذهان. فاعلم أن أكثر ما أثبتوه لهذه العقول قد ثبت لأرواح النبي والأئمة عليهم السلام في أخبارنا المتواترة على وجه آخر، فإنهم أثبتوا القدم للعقل وقد ثبت التقدم في الخلق لأرواحهم إما على جميع المخلوقات أو على سائر الروحانيين في أخبار متواترة وأيضاً أثبتوا لها التوسط في الايجاد أو الاشتراط في التأثير وقد ثبت في الأخبار كونهم عليهم السلام علة غائية لجميع المخلوقات، وأنه لولاهم لما خلق الله الافلاك وغيرها وأثبتوا لها كونها وسائط في إفاضة العلوم والمعارف على النفوس

والأرواح وقد ثبت في الأخبار أن جميع العلوم والحقائق والمعارف بتوسطهم تفيض على سائر الخلق حتى الملائكة والانبياء».

قال: «والحاصل أنه قد ثبت بالأخبار المستفيضة أنهم عليهم السلام الوسائل بين الخلق وبين الحق في إفاضة جميع الرحمات والعلوم والكمالات على جميع الخلق فكلما يكون التوسل بهم والاذعان بفضلهم أكثر كان فيضان الكمالات من الله أكثر، ولما سلكوا سبيل الرياضات والتفكرات مستبدين بآراءهم على غير قانون الشريعة المقدسة ظهرت عليهم حقيقة هذا الأمر ملبساً مشتبهاً فاخطأوا في ذلك وأثبتوا عقولاً وتكلموا في ذلك فضولاً، فعلى قياس ما قالوا يمكن أن يكون المراد بالعقل نور النبي صلى الله عليه وآله الذي انشعبت منه أنوار الأئمة عليهم السلام واستنطاقه على الحقيقة، أو بجعله محلا للمعارف غير المتناهية، والمراد بالأمر بالإقبال ترقيه على مراتب الكمال وجذبه إلى أعلى مقام القرب والوصال وبإدباره إما إنزاله إلى البدن أو الأمر بتكميل الخلق بعد غاية الكمال فإنه يلزمه التنزل عن غاية مراتب القرب بسبب معاشرة الخلق ويؤمى إليه قوله تعالى قد أنزل الله إليكم ذكراً رسولاً».

وعلّق العلامة الطباطبائي في حاشية منه على البحار، على كلامه في وصف كلام أهل الرياضات في العقول بأنه فضول، فقال:

«بل لأنهم تحققوا أولاً أن الظواهر الدينية تتوقف في حجيتها على البرهان الذي يقيمه العقل، والعقل في ركونه واطمينانه إلى المقدمات البرهانية لا يفرق بين مقدمة ومقدمة فإذا قام برهان على شيء اضطر العقل إلى قبوله. وثانياً أن الظواهر الدينية متوقفة على

ظهور اللفظ وهو دليل ظني، والظن لا يقاوم العلم الحاصل بالبرهان لو قام على شيء. وأما الأخذ بالبراهين في أصول الدين ثم عزل العقل في ما ورد فيه آحاد الأخبار من المعارف العقلية فليس إلا من قبيل إبطال المقدمة بالنتيجة التي تستنتج منها، وهو صريح التناقض - والله الهادي - فإن هذه الظواهر الدينية لو أبطلت حكم العقل لابطلت أولاً حكم نفسها المستند في حجيته إلى حكم العقل. وطريق الاحتياط الديني لمن لم يتثبت في الابحاث العميقة العقلية أن يتعلق بظاهر الكتاب وظواهر الأخبار المستفيضة ويرجع علم حقائقها إلى الله عز اسمه ويجتنب الورود في الابحاث العميقة العقلية إثباتاً ونفياً. أما إثباتاً فلكونه مظنة الضلال وفيه تعرض للهلاك الدائم وأما نفياً فلما فيه من وبال القول بغير علم والانتصار المدين بما لا يرضى به الله سبحانه والابتلاء بالمناقضة في النظر. واعتبر في ذلك بما ابتلي به المؤلف رحمه الله فإنه لم يطعن في آراء أهل النظر في مباحث المبدأ والمعاد بشيء إلا ابتلي بالقول به بعينه أو بأشد منه كما سنشير إليه في موارده وأول ذلك ما في هذه المسألة فإنه طعن فيها على الحكماء في قولهم بالمجردات ثم أثبت جميع خواص التجرد على أنوار النبي والأئمة عليهم السلام ولم يتنبه أنه لو استحال وجود موجود مجرد غير الله سبحانه لم يتغير حكم استحالته بتغيير اسمه وتسمية ما يسمونه عقلاً بالنور والطينة ونحوهما»[1].

ثم قال في البحار: «ويحتمل أن يكون المراد بالإقبال الإقبال

---

(١) هامش البحار، ج١، ص١٠٤.

إلى الخلق وبالادبار الرجوع إلى عالم القدس بعد إتمام التبليغ ويؤيده ما في بعض الأخبار من تقديم الادبار على الإقبال. وعلى التقادير فالمراد بقوله تعالى: ﴿ولا أكملك﴾ يمكن أن يكون المراد ولا أكمل محبتك والارتباط بك وكونك واسطة بينه وبيني إلا فيمن احبه، أو يكون الخطاب مع روحهم ونورهم عليهم السلام والمراد بالاكمال إكماله في أبدانهم الشريفة أي هذا النور بعد تشعبه بأي بدن تعلق وكمل فيه يكون ذلك الشخص أحب الخلق إلى الله تعالى. وقوله: إياك آمر. التخصيص إما لكونهم صلوات الله عليهم مكلفين بما لم يكلف به غيرهم ويتأتي منهم من حق عبادته تعالى ما لا يتأتي من غيرهم أو لاشتراط صحة أعمال العباد بولايتهم والاقرار بفضلهم بنحو ما مر من التجوز».

قال: «وبهذا التحقيق يمكن الجمع بين ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله: أول ما خلق الله نوري وبين ما روى: أول ما خلق الله العقل، وما روي: أول ما خلق الله النور إن صحت أسانيدها. وتحقيق هذا الكلام على ما ينبغي يحتاج إلى نوع من البسط والاطناب ولو وفينا حقه لكنا أخلفنا ما وعدناه في صدر الكتاب. وأما الخبر الأخير فهو من غوامض الأخبار والظاهر أن الكلام فيه مسوق على نحو الرموز والاسرار ويحتمل أن يكون كناية عن تعلقه بكل مكلف وأن لذلك التعلق وقتاً خاصاً وقبل ذلك الوقت موانع عن تعلق العقل من الاغشية الظلمانية والكدورات الهيولانية كستر مسدول على وجه العقل ويمكن حمله على ظاهر حقيقته على بعض الاحتمالات السالفة. وقوله: خلقة ملك. لعله بالاضافة أي خلقته كخلقة الملائكة

في لطافته وروحانيته ويحتمل أن يكون «خلقه» مضافاً إلى الضمير مبتدأ و«ملك» خبره أي خلقته خلقة ملك أو هو ملك حقيقة والله يعلم انتهى كلامه (قده).

الفصل الثالث

العقل عند الفلاسفة

قال في البحار (المصدر المتقدم): «السادس: ما ذهب إليه الفلاسفة وأثبتوه بزعمهم: من جوهر مجرد قديم لا تعلق له بالمادة ذاتاً ولا فعلاً. والقول به كما ذكروه مستلزم لانكار كثير من ضروريات الدين من حدوث العالم وغيره مما لا يسع المقام ذكره. وبعض المنتحلين منهم للإسلام أثبتوا عقولاً حادثة، وهي أيضاً على ما أثبتوها مستلزمة لانكار كثير من الأصول المقررة الإسلامية، مع أنه لا يظهر من الأخبار وجود مجرد سوى الله تعالى. وقال بعض محققيهم: إن نسبة العقل العاشر الذي يسمونه بالعقل الفعال إلى النفس كنسبة النفس إلى البدن، فكما أن النفس صورة للبدن والبدن مادتها فكذلك العقل صورة للنفس والنفس مادته، وهو مشرق عليها وعلومها مقتبسة منه، ويكمل هذا الارتباط إلى حد تطالع العلوم فيه وتتصل به، وليس لهم على هذه الأمور دليل إلا مموهات شبهات أو خيالات غريبة زينوها بلطائف عبارات».

نقل عن الفلاسفة ذكرهم ثلاث خصوصيات للعقل: جوهر، مجرد، قديم. وفي تفسير المجرد قالوا: لا تعلق له بالمادة ذاتاً ولا

فعلاً. واعترض عليهم بأن ما ذكروه مستلزم لإنكار كثير من ضروريات الدين من حدوث العالم وغيره.

وهذا الاعتراض غير وجيه إذ لا ترد هكذا بحوث بضروريات الدين إلاّ من حيث ما قد يوهمه التعبير بالقدم، وهو تارة يراد به القدم بمعنى انه غير حادث وتارة يقصد به انه قديم بحسب الزمان أي ليس له بداية زمانية وان كانت له بداية تناسبه، فإن كان المراد به الأول كان الأمر مشكلا ليس فقط من الجهة الدينية بل من الجهة العقلية. وان كان المراد الثاني فلا مشكلة على الاطلاق لا بحسب العقل ولا بحسب الدين.

مع المازندراني في تفسير العقل:

وقد فسر المازندراني في شرح أصول الكافي، العقل في حديث رواه الكليني بسند صحيح عن خلق العقل انه النفس الناطقة وهي الجوهر المجرد عن المادة في ذاته دون فعله في الأبدان بالتصرف والتدبير وهذا الجوهر يسمى نفساً باعتبار تعلقه بالبدن وعقلاً باعتبار تجرده ونسبته إلى عالم القدس، إذ هو بهذا الاعتبار يعقل نفسه أي يحبسها ويمنعها عما يقتضيه الاعتبار الأول من الشرور والمفاسد المانعة من الرجوع إلى هذا العالم، وله مراتب متفاوتة وحالات مختلفة في القوة والضعف[١].

---

(١) راجع لهذه الفقرة وما سيليها، وحواشي الشعراني، شرح أصول الكافي - مولي محمد صالح المازندراني ج ١ ص ٦٥ فما بعدها.

ثم قسم هذه المراتب إلى ستة اقسام، يطلق على كل منها اسم العقل:

أولها: حالة الاستعداد الصرف للكمالات. وعلق عليه العلامة الشعراني قائلا: وهذه الحالة تسمى عند الفلاسفة بالعقل الهيولاني.

وثانيهما: حالة بها يشاهد الأوليات. وعلق الشعراني قائلا: أراد بذلك البديهيات لأنه جعلها مقابلة النظريات، والبديهيات أعم من الأوليات والمشاهدات والمتواترات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها، وهذه المرتبة تسمى عند الحكماء بالعقل بالملكة.

وثالثها: حالة بها يشاهد النظريات من مرآت الأوليات. وقال الشعراني: القوة التي بها تدرك الأوليات مرآة لإدراك النظريات أيضاً إذ ينتقل الذهن منها إليها. وإدراك النظريات على وجهين: الأول ما يدركها بالبرهان والاستدلال لأول مرة، وهي العقل بالفعل في اصطلاحهم، والثاني أن يكون بحيث يراجعها بعد الغفلة عنها لكونها حاضرة في الحافظة فيرجع إليه مهما أراد وهذا هو العقل المستفاد في اصطلاحهم وهي الحالة الرابعة.

ورابعها: حالة بها يشاهد تلك النظريات بعد زوالها من هذه المرآة واختزانها من غير كسب جديد وهذه الحالة حالة علم اليقين، وهي حالة بها يشاهد الصور العلمية والمطالب اليقينية في ذاته.

وخامسها: حالة عين اليقين وهي حالة بها يشاهد تلك الصور

والمطالب في ذات المفيض. وقال الشعراني: وهذا المفيض هو العقل الفعال في اصطلاح الحكماء إذ لا بد لزيادة الصور في أذهان المتفكرين من علة فاعلة، ولا بد أن تكون العلة الفاعلة للمعقولات عاقلة تدرك الكليات إذ لا يكون الموجد للشيء فاقداً له، ولا بد أن يكون جوهراً مجرداً. ثم إن ملاحظة الصور في العقل الفعال أعلى وأكمل من ملاحظتها في النفس، فإن ما في العقل الفعال بريئة عن شوائب الوهم ومحفوظة عن الخطأ، مصونة عن الغلط بخلاف ما تأخذه النفس عن العقل فيدركه في لوح نفسه فانه يحتمل اختلاطه بمدركات الوهم والحواس فيدخل فيه الخطأ، وإذا وصل النفس إلى مقام يدرك عين الصور الحاصلة في العقل الفعال وتحقق لديه أنه أدركها فيه لا في نفسه، فهذه الحالة الخامسة التي تكون مدركات الإنسان عين الحق ولا تحصل إلاّ للكمل من الأولياء

وسادسها: حالة حق اليقين وهي حالة بها يتصل بالمفيض اتصالاً معنوياً وتلاقي به تلاقياً روحانياً.

وهذه الحالة هي أعظم الحالات للقوة البشرية، وقد تسمى هذه الحالات التي للنفس فيها عقلاً أيضاً. ومن ههنا ظهر وجه تفاوت العقول في البشر ووجه قبولها للكمال والنقصان.

ثم تحدث المازندراني عن العقل المجرد فقال: «وقد يطلق العقل على الجوهر المفارق عن المادة في ذاته وفعله. وعلق الشعراني قائلا: هذا تعريف للعقل المجرد في اصطلاح الحكماء. وقال

المشاؤن: إن العقول عشرة أي نعلم هذا العدد ولا تنكر الزيادة. وقال الاشراقيون: إن عدتهم لا تحصى كثرة، ويقال إن العقل أول خلق من الروحانيون، وقد ورد في الحديث كما يأتي ان شاء الله. وقال الحكماء: إنه أول صادر عن المبدء كما ورد في الحديث، وذلك لأن الأشرف مقدم في الوجود، ولا ريب أن الموجود العاقل بذاته أشرف من الجماد والحيوان الذي لا عقل له. واعلم أن المجلسي رحمه الله جعل في كتاب الاربعين وغيره من كتبه القول بوجود العقل المجرد مستلزما لانكار كثير من ضروريات الدين وأنكر وجود مجرد سوى الله تعالى».

وعن هذا العقل المجرد قال المازندراني: «ويقال إنه أول خلق من الروحانيين، وإنه كثير العدد كثرة لا مثل كثرة الأشخاص المندرجة تحت نوع واحد، ولا مثل كثرة الأنواع المندرجة تحت جنس واحد لأن تلك الكثرة من توابع المادة، والعالم القدسي منزه عنها بل هي مراتب وجودية نورانية بسيطة مختلفة في الشدة والضعف في النورية متفاوتة في الكمال والقرب إلى نور الأنوار، وأنه روح النفس الناطقة وحالة لها ومتعلق بها كتعلق النفس بالبدن وباضاءاته وإشراقاته تضئ النفس وتشرق وتبصر ما في عالم الملك والملكوت، وتعرف منافعها ومضارها فتطلب الأول وتجتنب عن الثاني، وأنه لا بعد في ذلك التعلق، لأنه إذا جاز تعلق النفس بالبدن مع المباينة بينهما في التجرد والمادية جاز تعلق ذلك الجوهر بالنفس مع المناسبة بينهما في التجرد بالطريق الأولى».

وعلق عليه الشعراني قائلاً: «تعلق العقل بالنفوس المجردة الانسانية نظير تعلق النفس بالبدن وبالجملة العقل الفعال له اشراقات على النفوس، وبتلك الاشراقات متحد بالنفس، فمثل العقل الفعال والنفوس مثل الشمس واشعتها. والمجلسي رحمه الله عد أكثر ما حققه الشارح هنا واعترف بامكانه وصحته مخالفاً لضروريات الدين».

وقد نقلنا عبارة المجلسي الدالة على رأيه هذا.

ثم قال المازندراني: «والحق أن وجود ذلك الجوهر أمر ممكن دل عليه ظاهر كثير من الروايات لكن لا على الوجه الذي ذهب إليه طائفة من الفلاسفة من أنه موجد للأفلاك وما فيها وما تحتها من الأجسام والعناصر وغيرها، فإن وجوده على هذا الوجه غير ثابت لا عقلاً ولا نقلا، بل باطل بالنظر إلى الآيات والروايات الدالة على أن موجد ما ذكر ليس إلا الله جل شأنه، وأن تكثره وتعلقه بالنفس على الوجه المذكور أيضاً أمر ممكن، وأن انتساب الحالات والمراتب المذكورة للنفس إليه باعتبار تفاوت إشراقاته عليها أيضاً جايز، وأن انتساب الثواب والعقاب إليه غير بعيد إذ كما أن ثواب البدن وعقابه باعتبار متعلقه وروحه الذي هو النفس كذلك يجوز أن يكون ثواب النفس وعقابها باعتبار متعلقها وروحها الذي هو ذلك الجوهر».

وعلق عليه الشعراني قائلاً: «وحاصل كلام الشارح إثبات وجود العقل المجرد الذي يقول به الحكماء، واختار في ذلك مذهب صدر المتألهين صاحب الاسفار الاربعة واعترف بامكان

اتحاد العقول الجزئية بالعقل الفعّال، وبأن الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب وغير ذلك من دقائق هذا العلم. وأما ما نسبه إلى طائفة من الفلاسفة فكأنه أراد المتفلسفين الجاهلين الذين غاية همهم حفظ الاصطلاحات وسماهم الفارابي الفيلسوف البهرج، وإلا فإن تأثير العقل نظير تأثير الدواء في دفع المرض وتأثير الرياح في إثارة السحاب في قوله تعالى ﴿يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابٗا﴾ فكما أن الاعتقاد بتأثير هذا بإذن الله ليس كفراً، كذلك الاعتقاد بتأثير العقول بإذن الله ليس كفراً. وتأثيرهم نظير تأثير الملائكة الموكلين بالعقول هم الملائكة والفرق بالاصطلاح».

ثم قال المازندراني: «إذا عرفت هذا فلا يبعد أن يراد بالعقل في الروايات الدالة على أنه أول خلق من الروحانيين وأنه حالة من أحوال النفس كما في حديث الجنود وغيره ذلك الجوهر».

وعلق عليه الشعراني: «العقل المفارق هو الذي خلقه تعالى أولاً ومع ذلك يعد حالة من حالات النفس باعتبار اشراقاته واضاءاته وجنوده التي في النفوس وهذا عين مذهب الفلاسفة إلا أن الشارح تبرأ من طائفة منهم حتى لا يوهم أنه يقلد الفلاسفة تقليداً أعمى، فلو كان صرح بأن مذهب الفلاسفة هنا حق لذهب الأوهام إلى تجويز تقليد ملاحدتهم، وصار سببا لضلال جماعة عظيمة ولكن صرح بالمعنى وتبرأ من اللفظ. والحق أن أقرب الأقوال إلى قول الملاحدة الماديين قول المجسمة، فإنهم لا يعترفون بوجود شيء غير جسم ولا جسماني حتى أن الله تعالى عندهم جسم. وبعد ذلك قول من لا يعترف بوجود مجرد سوى الله تعالى، وأبعد الأقوال عنهم قول من

أنكر الوجود المستقل للمكن وجعل وجوده كالمعنى الحرفي، وبعد ذلك من أنكر وجود الجسم وجعله مركبا من قوى متحركة كما ذهب إليه أكثر أهل عصرنا وبعدهم من اعترف بوجود الجسم والموجودات المجردة معاً».

ثم استخلص المازندراني قائلاً: «معاني العقل على تباينها يجمعها أمر واحد يشترك الكل فيه وهو أنه ليس بجسم ولا جسماني ولهذا صح أن يجعل موضوعاً لفن واحد كما في هذا الكتاب (الكافي) ويبحث عن العوارض الذاتية له ولأقسامه وللرأي الصائب أن يحمله في كل حديث على ما يناسبه من المعاني المذكورة».

وقد نقل العلامة المجلسي في البحار[١] في بحثه عن كمالات النفس ومراتبها، ما قاله شارح المقاصد، قال:

قال في شرح المقاصد: قد سبق أن لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغيير والفعل فكذا يطلق على مبدأ التغير والانفعال، فقوة النفس باعتبارها تأثرها عما فوقها من المبادئ للاستكمال بالعلوم والإدراكات يسمّى عقلاً نظرياً، وباعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره ـ وإن كان ذلك أيضاً عائداً إلى تكميل النفس من جهة أن البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل ـ يسمّى عقلاً عملياً. والمشهور أن مراتب النفس أربع، لأنه إما كمال، وإما استعداد نحو الكمال قوي أو متوسط، أو ضعيف. فالضعيف وهو محض قابلية النفس للإدراكات

(١) بحار الأنوار ـ العلامة المجلسي ج ٨٥ ص ١١٨ فما بعدها.

يسمّى عقلاً هيولانياً، تشبيها بالهيولى الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها، بمنزلة قوة الطفل للكتابة. والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات تسمى عقلاً بالملكة، لما حصل لها من ملكة الانتقال إلى النظريات، بمنزلة الشخص المستعد لتعلم الكتابة، وتختلف مراتب الناس في ذلك اختلافاً عظيماً بحسب اختلاف درجات الاستعدادات. والقوي وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاءت من غير افتقارٍ إلى كسبٍ جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات، بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب، وله أن يكتب متى شاء، ويسمى عقلاً بالفعل لشدة قربه من الفعل.

وأما الكمال فهو أن يحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب، ويسمى عقلاً مستفاداً، أي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة إلى الفعل فيما له من الكمالات، ونسبته إلينا نسبة الشمس إلى أبصارنا.

وتختلف عبارات القوم في أن المذكورات أسامٍ لهذه الاستعدادات والكمال، أو للنفس باعتبار اتصافها بها، أو لقوىً في النفس هي مبادئها. مثلاً يقال تارة: إن العقل الهيولاني هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية. وتارة: إنها قوة استعدادية، أو قوة من شأنها الاستعداد المحض. وتارة: إنه النفس في مبدأ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا في البواقي. وربما يقال: إن العقل بالملكة هو حصول الضروريات من حيث يتأدّى إلى النظريات.

وقال ابن سينا: هو صورة المعقولات الأولى، وتتبعها القوة

على كسب غيرها بمنزلة الضوء للأبصار، والمستفاد هو المعقولات عند حصولها بالفعل.

وقال في كتاب «المبدأ والمعاد»: إن العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار، فإنه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل، ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد. وربما قيل: هو عقل بالفعل بالقياس إلى ذاته، ومستفاد بالقياس إلى فاعله.

واختلفوا أيضاً في أن المعتبر في المستفاد هو حصول النظريات الممكنة للنفس بحيث لا يغيب أصلاً، حتى قالوا: إنه آخر المراتب البشرية، وأول منازل الملكية وأنه يمتنع أو يستبعد جداً ما دامت النفس متعلقة بالبدن، أو مجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود ـ على ما صرح به الإمام ـ وإن كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى الانسانية والحيوانية والنباتية. ولا يخفى أن هذا أشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب في الاربع، نعم حضور الكل بحيث لا يغيب أصلاً هو كمال مرتبة المستفاد.

ثم قال: أما العملي فهو قوة بها يتمكن الإنسان من استنباط الصناعات والتصرفات في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد، كالخشب للنجار، وتميز مصالحه التي يجب الاتيان بها من المفاسد التي يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك أمر معاشه ومعاده. وبالجملة هي مبدأ حركة بدن الإنسان إلى الافاعيل الجزئية الخاصة بالرؤية على

مقتضى آراء تخصها صلاحيته، ولها نسبة إلى القوة النزوعية، ومنها يتولد الضحك والخجل والبكاء ونحوها، ونسبة إلى الحواس الباطنة وهي استعمالها في استخراج أمور مصلحة وصناعات وغيرها، ونسبة إلى القوة النظرية وهي أن أفاعيله أعني أعماله الاختيارية تنبعث عن آراء جزئية تستند إلى آراء كلية تستنبط من مقدمات أولية أو تجربية أو ذائعة أو ظنية تحكم بها القوة النظرية. مثلاً يستنبط من قولنا: بذل الدرهم جميل، والفعل الجميل ينبغي أن يصدر عنا، ينتج أن بذل الدرهم ينبغي أن يصدر عنا، ثم يحكم بأن هذا الدرهم ينبغي أن أبذله لهذا المستحق، فينبعث من ذلك شوق وإرادة إلى بذله، فتقدم القوة المحركة على دفعه إلى المستحق.

ثم قال: وكمال القوة النظرية معرفة أعيان الموجودات وأحوالها وأحكامها كما هي أي على الوجه الذي هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية، وسمي حكمة نظرية. وكمال القوة العملية القيام بالأمور على ما ينبغي، أي على الوجه الذي يرتضيه العقل الصحيح بقدر الطاقة البشرية، وسمّي حكمة عملية. وفسروا الحكمة على ما يشمل القسمين بأنها خروج النفس من القوة إلى الفعل في كمالها الممكن علماً وعملاً. إلا أنه لما كثر الخلاف وفشا الباطل والضلال في شأن الكمال، وفي كون الأشياء كما هي والأمور على ما ينبغي، لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة أنهم على هدى من الله تعالى، وكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة، لكن لا بمعنى مجرد الأحكام العملية، بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها

والعمل بها، على ما ذهب إليه أهل التحقيق: من أن المشار إليها في قوله ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ هو الفقه، وأنه اسم للعلم والعمل جميعا. وقد تقسم الحكمة المفسرة بمعرفة الأشياء كما هي إلى النظرية والعملية، لأنها إن كانت علماً بالأصول المتعلقة بقدرتنا واختيارنا فعملية، وغايتها العمل وتحصيل الخير، وإلا فنظرية وغايتها إدراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الأولية إلى ثلاثة أقسام، فالنظرية إلى الإلهي والرياضي والطبيعي، والعملية إلى علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدينة. لأن النظرية إن كان علماً بأحوال الموجودات من حيث يتعلق بالمادة تصوراً وقواماً فهي العلم الطبيعي، وإن كان من حيث يتعلق بها قواماً لا تصوراً فالرياضي، كالبحث عن الخطوط والسطوح وغيرهما مما يفتقر إلى المادة في الوجود لا في التصور. وإن كان من حيث لا يتعلق بها لا قواماً ولا تصوراً فالإلهي ويسمى العلم الأعلى وعلم ما بعد الطبيعة، كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك. والحكمة العملية إن تعلقت بآراء ينتظم بها حال الشخص وذكاء نفسه فالحكمة الخلقية، وإلا فإن تعلقت بانتظام المشاركة الانسانية الخاصة فالحكمة المنزلية والعامة فالحكمة المدنية والسياسة... إلى آخر ما نقله المجلسي عن شرح المقاصد.

وقال العلامة الحلي في شرح التجريد[1]:

لفظة العقل مشتركة بين قوى النفس الإنسانية وبين الموجود

---

(١) شرح التجريد (تحقيق الزنجاني) ـ العلامة الحلي ص ٢٥١.

المجرد في ذاته وفعله معاً، ويندرج تحته عند الأوائل عقول عشرة سبق البحث فيها. أما القوى النفسانية فيقال عقل علمي وعقل عملي. أما العلمي (فأول) مراتبه الهيولاني وهو الذي من شأنه الاستعداد المحض من غير حصول علم ضروري أو كسبي. (وثانيها) العقل بالملكة وهو الذي استعد لحصول العلوم الضرورية لإدراك النظريات فصار له بتلك الأوليات ملكة الانتقال إلى النظريات، وأعلى درجات هذه المرتبة ما يسمى القوة القدسية، وأدناها مرتبة البليد الذي تثبت أفكاره دون حصول مطالبه، وبين هاتين الدرجتين درجات متفاوتة في القرب والبعد بحسب شدة الاستعداد وضعفه. (وثالثها) العقل بالفعل وهو أن تكون النفس بحيث متى شاءت استحضرت العلوم النظرية المكتسبة من العلوم الضرورية لا على أنها بالفعل موجودة. (ورابعها) العقل المستفاد وهو حصول تلك النظريات بالفعل، وهو آخر درجات كمال النفس في هذه القوة.

وأما العملي فيطلق على القوة التي باعتبارها يحصل التمييز بين الأمور الحسنة والقبيحة وعلى المقدمات التي يستنبط بها الأمور الحسنة والقبيحة وعلى فعل الأمور الحسنة والقبيحة.

وقال الشهيد الثاني في حقائق الإيمان، في تحقيق له حول مراتب الإدراك[١]:

ولنذكر هنا ما حققه العلماء في مراتب الإدراك، ليتضح معنى العقل بالملكة. إعلم أن العقل كما يطلق على ما هو مناط التكليف

(١) حقائق الإيمان ـ الشهيد الثاني ص ١٣٨.

كما ذكرناه، يطلق أيضاً بالاشتراك اللفظي على ما ليس مناطا، فيطلق على الجوهر المقابل للنفس، والمراد به المجرد الممكن المفارق للمادة في ذاته وفعله. ويطلق على النفس، وهي الجوهر المجرد الممكن المفارق للمادة في ذاته دون فعله، باعتبار مراتبها في استكمالها علماً وعملاً. ويطلق على نفس مراتبها أيضاً وعلى قواها في تلك المراتب كذلك.

وبيان ذلك: إن للنفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادي باستفاضتها عنها ما تتكمل به من التعقلات قوة تسمى عقلاً نظريا، وله أربع مراتب، ولها باعتبار تأثيرها في البدن ليفيد جوهره كما لا تأثيراً اختيارياً قوة أخرى تسمى عقلاً عملياً وله أيضاً أربع مراتب. على أن هذا الكمال الذي يحصل للبدن بسببها في الحقيقة يعود إليها، لأن البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل. أما مراتب النظري، فهي: أما كمال، وأما استعداد نحو الكمال، قريب أو متوسط أو بعيد. فالبعيد وهو محض قابلية النفس للإدراكات يسمى عقلاً هيولانياً، تشبيها لها بالهيولى الأولى الخالية عن جميع الصور المستعدة لقبولها وتسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة بهذا الاسم أيضاً، ولا شيء منها مناطاً للتكليف. والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات، بعد حصول الضروريات لها يسمى عقلاً بالملكة، والمراد بالملكة ما يقابل الحال، لأن استعداد الانتقال إلى المعقولات النظرية راسخ في هذه المرتبة، أو ما يقابل العدم، كأنه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال إليها بناءا على قربه. كما يسمى العقل بالفعل عقلاً مع كونه بالقوة، لأن قوته قريبة من الفعل

جداً وهذه المرتبة ـ أعني العقل بالملكة ـ هي المشار إليها سابقاً في كلام بعضهم أنها العقل الذي هو مناط التكليف.

قال الشهيد الثاني: هذا القول مطبوع والتفاسير السابقة ترجع إليه، فإن الإنسان إنما يعرف فيها حسن الحسن وقبح القبيح، وكذلك استعداده للعلوم إنما هو في هذه المرتبة. والقريب وهو الاقتدار على استحضارها النظريات متى شاء من غير افتقار إلى كسب جديد، لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات، يسمى عقلاً بالفعل لشدة قربه من الفعل. وأما الكمال وهو أن تحصل النظريات مشاهدة، فيسمى عقلاً مستفادا، لأنه استفيد من خارج، أعني: العقل الفعال الذي يخرج النفوس من القوة إلى الفعل بما يفيدها من الكمالات على زعم الحكماء وعلى ما هو الحق، لأنه استفيد من المبدأ الأول واهب العقول والنفوس بقدرته واختياره. فعلى هذا يكون العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعدادات لتحصيل الكمال ابتداءا أعني العقل المستفاد وللعقل بالفعل استعداد استرجاعه واسترداده، فهو متأخر في الحدوث عن العقل المستفاد. لأن المدرك ما لم يشاهد مراتب كثيرة لا يصير ملكة يقتدر بها على الاستحضار متى شاء، فيتقدم عليه في البقاء، لأن المشاهدة تزول بسرعة، وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة، فتوصل بها إلى مشاهدة المدرك مرة أخرى وهكذا، فمن نظر إلى التأخر في الحدوث جعل العقل بالفعل مرتبة رابعة، ومن نظر إلى التقدم في البقاء جعله مرتبة ثالثة. واعلم أن العقل المستفاد يتصور بالقياس إلى كل مدرك، وقد يتصور بالقياس إلى جميع المدركات دفعة بأن تصير جميعها حاضرة مشاهدة، بحيث لا يغيب شيء منها

أصلا. وهذا إنما يتصور في دار القرار، ومنهم من جوزه في هذه الدار لأهل النفوس القوية القدسية، فكأنهم لشدة انقطاعهم عن الشواغل الدنيوية ونزوعهم عن العلائق البدنية، وتعلقهم بأسباب الوصول إلى مشاهدة جمال كبرياء خالق البرية تجردت أنفسهم عن جلا بيب أبدانهم، فشاهدت معقولاتها جميعاً دائماً.

قال: وأما مراتب العقل العملي: فأولها: تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية. وثانيها: تهذيب الباطن من الملكات الردية بقطع آثار شواغلها عن التوجه إلى عالم الغيب. وثالثها: ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب، وهو: تجلي النفس بالصور القدسية. ورابعها: ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية عن ملاحظة جلال الله تعالى وجماله، وقصر النظر على كماله حتى لا يرى لأحد قدرة في جنب قدرته الكاملة، ولا علماً في جنب علمه الشامل، بل كل وجود وكمال [وجود] إنما هو فائض عن جناب قدسه ووجوده. ولا يشتبه عليك أن المرتبة الرابعة من العملي هي الرابعة من النظري أعني العقل المستفاد المشاهد لجميع المعقولات فإنه ليس كذلك، بل الرابعة من العملي إذا حصلت حصل بسببها مشاهدة جميع المعقولات، فهي متقدمة في الحدوث على هذا الفرد من العقل المستفاد.

واعلم أن هذه المراتب كما اتضح ببيانها حد التكليف، اتضح به الطريق إلى تكميل الإيمان أيضاً، خصوصاً ذكر مراتب العمل، انتهي كلامه.

ويكفينا هذا المقدار من نقل كلماتهم في تفسير المفردات وتحليلها وآرائهم فيها، ولسنا هنا بصدد الاستغراق بهذا الجانب من البحث، وإنما أردنا فقط الإشارة إلى ما قاله فلاسفة الإسلام وعلمائهم في العقل حتى لا يخلو الكتاب منه، وإلاّ فإن بحثنا هنا لا يرتبط كثيراً بمحاورتهم ومناقشتهم فيما قالوه.



الباب الثالث

دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية



الفصل الأول

إثبات دور العقل في تشكيل المعرفة من حيث المبدأ

أهمية العقل في الإسلام:

إننا لا نعلن عن جديد إذا قلنا بأن الإسلام يولي العقل أهمية كبرى، ويعطيه فسحة واسعة في مجال المعرفة، حتى قيل ان الإسلام دين التعقل لا دين العاطفة، ودور العقل محرز سواء في مجال العقيدة أو في مجال الفقه والشريعة. والكتاب والسنة هما الداعيان الأساسيان إلى التوسع في استعمال الطرق العقلية الصحيحة ما دام المجال مجال العقل، وفي هذا يقول الله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾[1]، حتى ان حجية الكتاب والسنة تتأسس أولاً وفقاً لقانون العقل وليس النص. ولا بد أن يرجع أي تأسيس معرفي في الإسلام حتى فيما كان من مجالات التعبد إلى العقل. ولأن الكتاب والسنة حجتان عقليتان كان النهي عن اتباع ما يخالفهما نهياً يتوافق مع حكم العقل، «ومن

(١) سورة الزمر، الآية: ١٨.

المحال أن يبرهن العقل ثانياً على بطلان ما برهن على حقيته أولاً»[١]، إلاّ أن الأحكام والمقدمات البرهانية أو القضايا المعرفية المنسوبة إلى العقل تحتاج إلى تمييز بين ما هو حق منها عما هو باطل مثلما يحتاج النص إلى تمييز من جهة الدلالة بين ما هو محكم وصريح وما هو ظاهر وما هو مشتبه، والى تمييز من جهة السند فيما يتعلق بالسنة بين ما هو صادر وما هو موضوع مدسوس[٢].

والشواهد على إهتمام الإسلام بالعقل، كثيرة نقتصر منها على نقل رواية طويلة مروية عن الإمام الكاظم عليه السلام سابع أئمة أهل البيت عليهم السلام، وهي رواية تضمنت في الوقت ذاته كمّاً من الآيات المتعلقة بالموضوع:

روى هشام بن الحكم قال: قال لي أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام:

يا هشام إن الله تبارك وتعالى بشر أهل العقل والفهم في كتابه، فقال: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿١٨﴾﴾[٣].

يا هشام، إن الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول، ونصر النبيين بالبيان، ودلهم على ربوبيته بالأدلة فقال: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ * إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ

(١) تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي، ج ٥ صفحة ٢٥٨.
(٢) المصدر السابق.
(٣) سورة الزمر، الآية: ١٨.

ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلۡفُلۡكِ ٱلَّتِي تَجۡرِي فِي ٱلۡبَحۡرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٖ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٖ وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلۡمُسَخَّرِ بَيۡنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾(١).

يا هشام، قد جعل الله ذلك دليلاً على معرفته بأن لهم مدبراً فقال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتُۢ بِأَمۡرِهِۦٓۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾(٢). وقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٖ ثُمَّ مِنۡ عَلَقَةٖ ثُمَّ يُخۡرِجُكُمۡ طِفۡلٗا ثُمَّ لِتَبۡلُغُوٓاْ أَشُدَّكُمۡ ثُمَّ لِتَكُونُواْ شُيُوخٗاۚ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ مِن قَبۡلُۖ وَلِتَبۡلُغُوٓاْ أَجَلٗا مُّسَمّٗى وَلَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾(٣). وقال: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلۡفُلۡكِ ٱلَّتِي تَجۡرِي فِي ٱلۡبَحۡرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٖ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٖ وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلۡمُسَخَّرِ بَيۡنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾(٤). وقال: ﴿يُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ قَدۡ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾(٥). وقال: ﴿وَجَنَّٰتٞ مِّنۡ أَعۡنَٰبٖ وَزَرۡعٞ وَنَخِيلٞ صِنۡوَانٞ وَغَيۡرُ صِنۡوَانٖ يُسۡقَىٰ بِمَآءٖ وَٰحِدٖ وَنُفَضِّلُ بَعۡضَهَا عَلَىٰ بَعۡضٖ فِي ٱلۡأُكُلِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾(٦). وقال: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلۡبَرۡقَ خَوۡفٗا وَطَمَعٗا وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَيُحۡيِۦ بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٦٤.
(٢) سورة النحل، الآية: ١٢.
(٣) سورة غافر، الآية: ٦٧.
(٤) سورة البقرة، الآية: ١٦٤.
(٥) سورة الحديد، الآية: ١٧.
(٦) سورة الرعد، الآية: ٤.

لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[١]. وقال: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾﴾[٢] وقال: ﴿هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[٣].

يا هشام، ما بعث الله أنبياءه ورسله إلى عباده إلا ليعقلوا عن الله، فأحسنهم استجابة أحسنهم معرفة، وأعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلاً، وأكملهم عقلاً أرفعهم درجة في الدنيا والآخرة.

يا هشام، إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأما الباطنة فالعقول...[٤].

الإيمان الصحيح هو الذي يمكن تأطيره باطار معرفي متكامل منطقي عقلي سليم، يكون العقل مرشده من البداية إلى النهاية بمعنى يأتي توضيحه لاحقاً. ولأن قيمة الإيمان على قدر المعرفة ولأن قدر المعرفة على قدر العقل كان الحساب على أساس العقل، هذا ما دلت عليه نصوص صحيحة معتبرة مثل ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام خامس أئمة أهل البيت عليهم السلام انه قال: لما خلق الله العقل استنطقه ثم

(١) سورة الروم، الآية: ٢٤.
(٢) سورة الانعام، الآية: ١٥١.
(٣) سورة الروم، الآية: ٢٨.
(٤) اصول الكافي للكليني، ج١ ص ١٣

قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال له: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إلي منك ولا أكملك إلا فيمن احب أما إني إياك آمر وإياك أنهى وإياك اثيب[١].

ومثل ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام سادس الأئمة عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال: خلق الله العقل فقال له أدبر فأدبر ثم قال له أقبل فأقبل ما خلقت خلقاً أحب إلي منك. ثم قال الإمام عليه السلام: فأعطى الله محمدا صلى الله عليه وآله تسعة وتسعين جزءاً ثم قسم بين العباد جزءاً واحداً[٢].

وقال صلى الله عليه وآله: سيد الأعمال في الدارين العقل ولكل شيء دعامة ودعامة المؤمن عقله، فبقدر عقله تكون عبادته لربه[٣].

وروى الكليني عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحجال، عن ثعلبة بن ميمون، عن عبد الأعلى بن أعين قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال: لا[٤].

وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن يحيى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم[٥].

---

(١) أمالي الصدوق، ص ٤٠٥٠.
(٢) المحاسن للبرقي، ج ١ ص ١٩٢.
(٣) مستدرك الوسائل، للمحدث النوري، ج١١، ص٢٠٧.
(٤) أصول الكافي، ج١، ص١٦٤.
(٥) المصدر السابق.

وعن محمد بن يحيى وغيره، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير، عن جميل بن دراج، عن ابن الطيار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله احتج على الناس بما آتاهم وعرفهم. وبهذا الإسناد، عن يونس، عن حماد، عن عبدالأعلى قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلحك الله هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال: فقال: لا. قلت: فهل كلفوا المعرفة؟ قال: لا، على الله البيان: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1] و﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾[2]، قال: وسألته عن قوله: وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون، قال: حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه[3].

وعن الإمام الكاظم عليه السلام: إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة، وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأما الباطنة فالعقول[4].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام: على قدر العقل يكون الدين، على قدر الدين تكون قوة اليقين[5].

والقرآن مليء بالحديث عن ذوي العقل وذوي الألباب وذوي النهي، تقدمت الإشارة إلى جملة من تلك الآيات في حديث هشام المتقدم عن الإمام الكاظم عليه السلام.

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٨٦.
(٢) سورة الطلاق، الآية ٧.
(٣) أصول الكافي للشيخ الكليني، ج١، ص١٦٣.
(٤) المصدر السابق، ص١٦.
(٥) ميزان الحكمة، محمدي ري شهري، ج٣، ص٢٠٣٨.

إن الاعتراف بدور العقل من حيث المبدأ ليس بالأمر الذي نختاره أو نرفضه بل هو أمر نشعر بعدم القدرة على رفضه، حتى ان من ينكر دوره نجده يعتمد على مقدمات عقلية، فيكون قد التجأ إليه من حيث أراد التملص منه. فليس البحث إذن في إثبات دوره فالبديهي لا يحتاج إلى إثبات، وإنما البحث ينصب عادة حول حدود هذا الدور.

ولهذا لا يعرف العقل جنسية معينة ولا ينتسب إلى دين «والحق حق أينما كان وكيفما اصيب وعن أي محل أخذ ولا يؤثر فيه إيمان حامله وكفره، ولا تقواه وفسقه، والاعراض عن الحق بغضاً لحامله ليس إلا تعلقاً بعصبية الجاهلية التى ذمها الله سبحانه وذم أهلها في كتابه العزيز وبلسان رسله عليهم السلام»[1]. ولهذا فقد علم الكلام عموماً جاذبيته باعتباره متهماً بأنه يسعى لإثبات أو لتبيين ما ثبت سلفاً، مما يجعله بالتالي متهماً بتكلف البحث عن أدلة تجد فيها الموهون والقوي، وتجد المعترف بعدم الدليل فلا يتراجع عن مذهبه، بخلاف الفلسفة التي احتفظت ببريقها لأنها معنية أولاً بإثبات الحقائق والانقياد لها إثباتاً عقلياً برهانياً تاماً لا محل فيه للظن.

العقل مصدر للمعرفة أم مصدر وحيد:

وإقراراً من علماء المسلمين بدور العقل عدوا العقل نفسه من أدلة المعارف الدينية كمصدر مستقل تارة وبالتعاون مع النص تارة أخرى.

وفي هذا العصر تنجلي دعوات لحصر المعرفة بالمنهج العقلي ويحلو للكثيرين، وهم يطرحون هذا الطرح أو ما يشبهه، أن يسمّوا

---

(١) تفسير الميزان ج ٥ صفحة ٢٥٨.

أنفسهم بسمة العقلانيين، وليست العقلانية تعبيراً عن مدرسة واحدة محددة المعالم، فالعقلانية كالعقل فقدا بريقهما في هذه الأيام لكثرة ما استعملا في محلهما وفي غير محلهما. فتطبيقها في موردها أن يقال إن العقلانية تقتضي الاعتماد على العقل في مجاله المعرفي، والاعتماد على غيره في مجال ليس من مجالات العقل المعرفية، بمعنى انه غير قادر على تحصيل معرفة فيها، إلاّ أن المرشد إلى هذا الاعتماد على الغير هو العقل نفسه وليس غيره. أما المغالاة في دور العقل واعطائه فسحة تطال كل شيء من غير اعطاء أي قيمة لأي منهج آخر في أي مجال من المجالات فهي عين اللاعقلانية، لسبب بسيط هو ان العقل نفسه لا يعترف لنفسه بهذا الدور، وبهذا يتضح نموذج من نماذج التطبيقات الخاطئة لادعاء العقلانية.

وفي حين يرى بعضهم ان منهج العقل أحد مناهج المعرفة في مقابل الوحي[١]، أو في مقابل المنهج التجريبي والمنهج النقلي[٢] نرى الحاجة للتأكيد على عكس هذين القولين بمعنى أن المنهج العقلي في المعرفة العلمية والعملية ليس منهجا مقابلاً لأي منهج آخر، خلافاً لما اشتهر على الألسن وصاغه كثير من الكتاب والباحثين حتى كادت ان تصير مسألة التقابل من بديهيات الفكر المعاصر، وهو من أخطر الأخطاء التي ترتكب في هذا العصر. إنما النهج العقلي نهج مكمل لكل المناهج الأخرى التي لكل منها محلها المناسب لها. وكل منهج معرفي لا يتكامل، أو بتعبير أدق لا يخضع للمنهج العقلي هو

---

(١) كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ سلسلة الندوارت [٦] الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢ من مقالة للدكتور حليم بركات ص ١١٨ ـ ١١٩.

(٢) قبض وبسط الشريعة لسروش ص ٢٦.

منهج خاطئ، لأن الضمانة للحصول على معرفة صحيحة ونتائج دقيقة ترتكز على المنهج العقلي، وما سائر المناهج إلاّ ادوات في خدمة هذا المنهج أو تطبيقات له. ولا بد أن يقر العقل بصحة تلك الأدوات والوسائل والمناهج ليستخلص منها النتائج، وهذه حقيقة علينا ان نقر بها سواء في مجال المعرفة الدينية أم في مجالات معرفية أخرى. والامتحان الصعب أمام أي معرفة يكمن في مدى نجاحها في اختبار العقل، ولذا لا ينبغي انكار تلك الفسحة الواسعة التي يمتلكها العقل في مجال المعرفة عموماً وفي مجال المعرفة الدينية خصوصا. وبهذا يغدو البحث عن المناهج الأخرى التي يمكن الاعتماد عليها بحثاً عقلياً أيضاً لا يملى عليه من أية جهة أخرى، حتى أن الدين الإسلامي لم يتعامل مع العقل معاملة تلقينية غير تفهيمية، ولم يتعاط معه بلغة الأمر والنهي، وإذا وُجد مورد أو موارد لا يمكن للعقل أن يستوعبها بالتفصيل، ودعا الإنسان إلى التعبد فيها، فلا بد أن يقر العقل بهذا العجز وبهذا التعبد ولو إجمالاً.

ليس البحث إذن في حاجة تلك المناهج مجتمعة أو متفرقة إلى المنهج العقلي أو إلى العقل، بل في حاجة العقل إلى تلك المناهج أو بعضها. أي في أن العقل هل يمكن أن يكون مستقلاً تمام الاستقلال في نيل المعرفة أم يحتاج إلى غيره مهما كان هذا الغير. وهذه القضية مطروحة ليس فقط على مستوى المعرفة الدينية بل على مستوى المعرفة عموماً. وعلى عكس ما قلنا نلحظ لدى جملة من المثقفين الناقدين للفكر الإسلامي عموماً إصراراً على ادعاء التقابل بين العقل والدين إلى حد التنافي، فيخرج العقل عن كونه سبيلاً أساسياً ومهماً لتحصيل للمعرفة الدينية، وربما نجد مثل هذا الإصرار عند جملة من علماء المسلمين.

مغالطات في مسألة العقل والدين:

ان أول خطوة خاطئة في محل البحث ان نجعل الحوار أو البحث منصباً حول قيمة المنهج العقلي أو في جعله طرفاً مضاداً لسائر المناهج الأخرى. وعلى هذا الأساس تتبين المغالطة في قول من قال: «لقد اهتم زعماء العقلانية في التراث الفلسفي العربي بالعقل العملي في ضوء مذاهبهم الخاصة بالعقل النظري، ولكن بنسبة ضئيلة إجمالاً، فقد لامسوا مشكلة العقل في العمل وبخاصة في ميدان السياسة والاخلاق ملامسة ناعمة تنم عن حذر شديد، لأنهم واجهوا في تعرضهم لها سلطتين حريصتين أشد الحرص على سيادتيهما وهما سلطة الشريعة وسلطة الحكام الخلفاء أو السلاطين. وبقدر ما كانت أطروحاتهم حول العقل النظري صريحة وجريئة كانت أطروحاتهم حول العقل العملي متحفظة أو ملتوية أو مسلمة زمام الأمور لسلطة الشريعة وسلطة الحكام»[١].

والمغالطة هنا هي في الايحاء بأن سلطة الشريعة، وهي سلطة معرفية كما انها سلطة سلوكية، لا تملك أي مشروعية في نظر العقل. أما سلطة السلطان فإذا كان المراد منه السلطان الشرعي فليس له سلطة على الفكر والعقل من جهة انه سلطان وحاكم، وإنما صلاحياته مقتصرة على السلوك في المجتمع الذي يجب أن تحكمه قوانين الشريعة، ولمّا كان المطلوب من السلطان الشرعي أو الحاكم الشرعي مستوى عقلي معين

(١) مقالة الدكتور ناصيف نصار في خصائص العقلانية الفلسفية العربية ص ٩٥. كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ سلسلة الندوارت [٦] الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢.

تعود سلطته في الحقيقة إلى كونها سلطة الشريعة وسلطة العقل، فهل يمكن أن تتكامل هاتان السلطتان أم لا يمكنهما أن يتكاملا؟ وهل يمكن أن نفرض سلطة كاملة للعقل في مجال العقل العملي والسلوكيات، بمعنى هل يعترف العقل لنفسه بهكذا سلطة بحيث يستغني عن سلطة الشريعة؟ هذا أمر لم يتعرض له صاحب ذلك القول ويسوق كلامه سياق الخطابات متنازلاً عن أي برهان ربما لأنه لا يملكه، وربما لأنه يتعبه الخوض فيه وربما لأنه لم يسأل عقله هذا السؤال أساسا.

والمغالطات والمطلقات التي تساق من هنا وهناك في مجال ادعاء التأكيد على دور العقل أو اعطاء الأهمية القصوى لما يمكن تسميته بالمدرسة العقلانية في المعرفة تتفاوت بتفاوت الفهم الدقيق لمسألة العقل والعقلانية. فالعقلانية عند بعضهم تؤكد قدرة العقل مبدئياً على تفسير احداث الطبيعة واشيائها واستقلاله في هذه العملية عن أي سلطة معرفية أخرى كالوحي الديني والرؤيا والحدس»[١]. وهذا كغيره جعل من الوحي الديني سلطة معرفية مباينة للعقل وإلا فلا معنى لضم الرؤيا إليها. مع أنه إذا كان الحديث عن استقلالية مطلقة للعقل في المعرفة لوجب الاستغناء حتى عن الحس والتجارب العلمية أي المنهج العلمي. فلا فرق في الاستقلالية المطلقة بين منهج ومنهج فكل المناهج تكون مرفوضة لصالح العقل عند من اعطى العقل تلك المثابة من الاستقلالية، وإلاّ فأي معنى للحديث عن استقلالية مطلقة

---

(١) مقالة الدكتور ناصيف نصار في خصائص العقلانية الفلسفية العربية ص ٩٤. كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ سلسلة الندوارت [٦] الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢.

في تفسير أحداث الطبيعة واشيائها. وهذه المغالطة تعكس مشكلة في تفسير معنى استقلالية العقل المطلقة فلماذا قبلنا بالمنهج العلمي مع انه بالمعنى الدقيق منهج آخر غير المنهج العقلي وإن لم يكن مبايناً له، ونرفض المنهج النقلي ونعتبره مبايناً للمنهج العقلي وسلطة يجب التحرر منها أو تعيق التفكير. ليست العقلانية هبة نمنحها لمن نشاء ونسلبها عمن نشاء من دون أي معايير عقلية بها صار الفعل عقلانياً والفاعل عقلانياً والمنهج عقلانياً والنتائج عقلانية.

وهذه الحدّية في طرح التقابل بين العقل والدين، والتي تعكس أسوأ استفادة من مصطلح المعرفة الدينية بحيث تفسر بنحو لا يتصالح مع أي معرفة عقلية، نجدها مصرحاً بها في قول من قال «عندما يكون هناك تفكير ممكن خارج الدين وخارج سلطة الأمير يمكن التفكير في شؤون المدينة وفي شؤون المجتمع... المجال السياسي بدأ يظهر في أوروبا مع توما الاكويني عندما قال ان هناك سلطة الله وسلطة الكنيسة وهناك الحاكم الذي لا يستمد سلطته من الله بل من الشعب، هنا ادخل الشعب في الحسبان واصبح وجود المجال السياسي ممكنا»[١].

ان «الكثير مما يصدر وما صدر في العقود القليلة الماضية باسم نقد الفكر العربي أو تحديثه يحتاج إلى غربلة كبيرة، ومعظمه لا يضيف شيئاً، وهذا بعكس ما قد يخطر للبعض، لكن المهم في هذا النقد على جميع الأحوال هو منطلقاته النظرية وأسسه والأهداف

---

(١) من مقالة لمحمد عابد الجابري تحت عنوان «العقلانية العربية والسياسية، قراءة سياسية في أصول المعتزلة». كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ سلسلة الندوارت [٦] الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢ ص ١٤٢.

والمقاصد التي يسعى إلى تحقيقها. وفي اعتقادي ان الكثير من هذا النقد ما زال يفتقد إلى منطلق فلسفي جديد، وان كان يعبر عن رغبة اكيدة في تجاوز القديم. فهذا المنطلق ما زال يتردد بين الوضعية التقليدية والماركسية المبسطة أو الإسلامية التأولية الكلاسيكية، وقد لا نبالغ إذا قلنا أن القسم الاكبر مما نطلق عليه اليوم تحديثاً للعقل ليس إلاّ محاولة لمناقضة التطلعات والتوجهات التجديدية المتزايدة النامية تحت تأثير تهاوي وتقادم هذا الفكر. البعض الآخر منه يحاول أن يستفيد من حالة التردد والحيرة النظرية الراهنة من أجل رفع قيمة بعض الحيل المنهجية القديمة أو التعويض عن غياب المنظور الجديد والرؤية الأصيلة بالتركيز على الشكل أو الطرائق المستحدثة في هذا العلم أو ذاك، وهذا كله من الحيل المعروفة التي تستعيد ذكرى النبؤات الكاذبة أو الحمل الوهي، فلا ينبغي ان تخدعنا المظاهر. ليس التكلم بالمصطلحات العلمية أو بالعبارات الأكثر عصرية في العلوم الاجتماعية أو اللسانية أو الفلسفية هو الاقرب إلى التجديد، نعني تجديد الرؤية وتحرير العقل، وإنما قد يكون العكس هو الصحيح، إذ غالبا ما يعكس هذا التحديث السطحي والشكلي استمرار الموقف التقليدي، نعني موقف استنساخ الآخر والاعتماد عليه في التفكير، ومن ثم الاستقالة العقلية في السعي إلى فهم الطبيعة الخاصة والأصيلة للواقع المحلي»[1].

---

(١) من مقالة لبرهان غليون تحت عنوان «العقلانية ونقد العقل ملاحظات منهجية المعتزلة». كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ سلسلة الندوارت [٦] الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢ ص ١٩٥ ـ ١٩٦.

ويترتب على تلك المغالطة آثار لا مجال لمعالجتها إذا بقي الإصرار على التنافي بين العقل والدين، إذ تصبح حينئذ المطالبة بفسحة للعقل متمايزة تماماً عن فسحة الإيمان أمراً مشروعاً حتى وان طال ذلك المجال السلوكي الفردي أو المدني العام ليكون بالإمكان الاستغناء بها عن أي شريعة ما دام العقل نفسه يدعو إلى اتباع الحق في الاعتقاد والخير واجتناب الشر في العمل، وهذه قضية ستأتي مناقشتها.

ربما كان التمايز مبرراً فيما لو كنا نعالج مسألة المعرفة في الدين المسيحي بالمعنى السائد فعلاً، لأنه لا مجال لأي دور للعقل في أسس تلك المعرفة، وإنما هي معرفة تعتمد على التعبد بالنص من دون تأسيس عقلي واضح لهذا التعبد، وتعتمد على ما يسمونه الاختبار المسيحي فثارت ثائرة العقل في الماضي ولا سيما في القرنين السابع عشر والثامن عشر حتى غدا «مصطلح العقلاني يستخدم كثيراً للإشارة إلى المفكرين الاحرار من ذوي النظرة المقاومة للإكليروس والمقاومة للدين»[1]، إلاّ انه غير مبرر على الاطلاق حين نعالج مسألة المعرفة في الدين الإسلامي الذي يعطي العقل مرجعية مهمة في مجال المعرفة الدينية، ولا يعني ذلك ان العقل يستطيع البت بكل تفاصيل ما أتى به الدين إلاّ انه يستطيع البت بطريق البت بها، فلو كان الطريق محتاجاً إلى إرشاد إلهي خاص ليس بمتناول العقل، فإن العقل يمكنه البت بحاجته إلى هذا الإرشاد ثم في تحديد طريق معرفة هذا الإرشاد وتقييم صحته وعدم صحته. وهذا يعني أن كل معرفة يجب إما ان

(١) العقلانية فلسفة متجددة، جون كوتنغهام ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري حلب، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧ ص ١٢.

تكون ناشئة من العقل مباشرة أو من طريق أرشد إليه العقل، حتى ان النص يكتسب قيمته في مجال المعرفة من خلال إثبات العقل لكونه منهلاً من مناهل المعرفة.

لقد تبيّن معنا مما سبق، وسيزداد وضوحاً فيما يأتي، أن ما يقابل العقل هو الهوى والتخيلات والمعرفة الجزئية الناقصة وليس الدين بأي وجه من الوجوه.

العقل أولاً أم النص:

ثمة نظرة أخرى تقول ان المعرفة الصحيحة هي التي تنشأ أولاً من النص ثم من طريق يرشد إليه النص، وان العقل يكتسب قيمته من خلال ما يكسبه النص من قيمة. هنا سنكون أمام مشكلة تحديد من هو المرشد الأولي هل النص هو الذي يرشد إلى الاعتماد على العقل أم العقل هو الذي يرشد إلى الاعتماد على النص. وبناءً على ما ذكرنا لا مجال لاعطاء النص الموقعية الأولى بدليل ان النص يتوقف الأخذ به على الأقرار بكونه سبيلاً للمعرفة، وهو يتوقف على الإقرار بموقع صاحب النص لأن قيمة النص تأتي من قيمة قائله لأننا لا نعني بالنص هنا كل كلام مكتوب أو مسموع أو مقروء بل نعني به خصوص النص القرآني أو النص الصادر عن الرسول ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام. والاقرار بموقعية صاحب النص يتوقف على الإقرار بمبدئي النبوة والإمامة المتوقفين على مبدأ التوحيد، وكون المعرفة التي يبلغها الله تعالى لعباده هي المعرفة الأتم التي لا نقص فيها ولا بطلان، وهذه كله تاسيسات عقائدية يتولاها العقل لا غير سواء حين إثبات المبدأين أم حين تشخيص من هو النبي أو الإمام

ولذا كانت المعجزة سبيلاً يستدل بها العقل على كون صاحبها مرسلاً من عند الله تعالى وبالتالي يملك الحقيقة الكاملة والمعرفة التامة.

ومما يؤكد دور العقل في مجال العقيدة انه لا يمكن الدخول في الإسلام، دخولاً واقعياً، إلاّ من باب العقل، لأنه دخول مصحوب بالاقرار بالتوحيد والنبوة «لا إله إلاّ الله، محمد رسول الله»، والتوحيد لا يعرف إلاّ بالعقل لا بنقل قرآني أو غيره، والنبوة تعرف أيضاً من العقل كما بينا. ولا يحتاج إثبات دور العقل في مجال العقيدة إلى كثرة كلام فقد بلغ في البداهة حداً يغنيه عن الإثبات.

منهج المعرفة الدينية ديني أم عقلي:

هنا وقبل الدخول في الفصل التالي مسألة مهمة علينا الإشارة إليها ونحن نتحدث عن دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، وربما تكون هذه المسألة أحد الألغاز في هذه القضية، ألا وهي ان المنهج الذي يسلك في سبيل تحصيل معرفة دينية هل يؤخذ من الدين أم يؤخذ من العقل؟ والباعث لهذا التساؤل هو ان الدين قد تدخل في كل ما له علاقة بهداية الإنسان إلى الحق والصراط المستقيم، وحيث ان للحق جانبين علمي وعملي، وحيث ان المنهج المطلوب اتباعه في سبيل الوصول إلى معرفة بالجانبين مرتبط بتحقق تلك الهداية كان من الطبيعي التساؤل هل يعقل أن الدين قد أهمل هذا الجانب الأساسي في الهداية أم أنه تدخل فيه تدخلاً واضحاً جلياً؟.

لقد أشرنا فيما سقناه من بحث إلى ضرورة أن يكون المنهج مؤسساً تأسيساً عقلياً، ولم نقف عند هذه النقطة بشكل مفصل وهنا

أردنا تفصيل هذه النقطة ورفع ذلك التساؤل أو الشبهة. والتساؤل المشار إليه لم يتم طرحه بشكل صريح في كلمات العلماء الإسلاميين الفقهاء والكلاميين إلاّ أن في كلماتهم ما يستبطنه، وربما كان هو أحد مظاهر مذهب الإخباريين من الشيعة الذين أصرّوا على ضرورة اتباع النص فقط دون العقل، وبعض الأشاعرة من السنة والظاهريين منهم. وهذا الإصرار منهم على انتهاج خصوص ذلك السبيل في تحصيل المعرفة يعكس افتراضاً هو ان المنهج لا يعرف من العقل وإن لم يصرحوا بذلك.

نحن نسلم بأن المنهج دخيل في الهداية بل نعتبره أساسياً فيها، كما نسلم بأن الدين تدخل في كل ما له الدخل في تحصيل تلك الهداية إلاّ أن الشرع لم يتدخل في مسألة المنهج وترك الأمر للعقل وان كنا قد نجد بعض التنبيهات والإشارات المتعلقة بالمنهج إلاّ أنها تدخل في سياق إرشاد العقل وليس في سياق الخطاب التشريعي التأسيسي. وهذه الحقيقة اقر بها الأصوليون عموماً عندما يخوضون في مباحث طرق الإثبات وتحديد ما يمكن أن يكون دليلاً علمياً معرفياً وما لا يكون. ففي مسألة بحث حجية الظواهر يلجأون إلى سيرة العقلاء بعد البناء على ان الشرع لو كانت له طريقة أخرى في التفهيم والإفهام لبينها، ولكنه لم يفعل، وهذا يعني انه رضي بطريقتنا المعروفة وان كان ثمة تمايز، مثل كيفية التعاطي مع الحديثين المتعارضين فإنه يشير إلى ذلك لكن هذا لا يعد تدخلاً في مسألة المنهج أو تبديلاً له. وفي مسألة حجية الخبر الثقة في إثبات وقائع

حسية هي قول المعصوم عليه السلام يتمسكون أيضاً بسيرة العقلاء وان الشرع لم يردع عن تلك السيرة.

إذن نجد في كلمات العلماء إشارات إلى أن الشريعة قد أمضت المنهج العقلي العقلائي في تحصيل المعرفة، كما ان العلماء يصرحون بأن حجية العقل القطعي ذاتية للقاطع لا يمكن سلبها عنه، وما يكون ذاتياً لا يكون قابلاً للجعل، ولهذا لا يكون قابلاً للسلب. ونحن عندما نتحدث عن منهج عقلي قطعي فنحن نتمسك بحجية القطع التي هي ليست حجية شرعية بل من بديهيات المعرفة، ولولا ان القطع حجة بذاته لم يكن بالإمكان إثبات أي حجية لأي شيء، لأن إثبات أي شيء لا يكون إلاّ بالقطع، فإن لم يكن حجة يصلح للاعتماد عليه لن تكون هناك وسيلة يعتمد عليها، إذ ليس بعد القطع إلاّ الظن والاحتمال، وهما في أنفسهما ليسا حجة، وهذا ما أشارت إليه بعض الآيات القرآنية، من باب الإرشاد، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾.

الفصل الثاني

حدود دور العقل

«إذا كان لا محالة للعقل لكي يختبر العالم من أن يكون مسلحاً بالمفهومات فمن أين تاتي هذه المفهومات والأهم من ذلك كيف لنا أن نثبت لها نوع الصحة الموضوعية الضرورية لإنشاء المعرفة؟ هذه هي المشكلة المحورية في «نقد العقل الخالص»، وجواب كانت هو ان كل مفهومات الفهم مستمدة من بعض المقولات الأساسية ويؤكد كانت ان مقولات الفهم هذه من نحو مقولة الجوهر، ومقولة العلية إنما هي افكار قبلية وبهذا المعنى تمكن رؤية النظرية الكانتية للمقولات اتباعاً للمذهب العقلاني التقليدي في الأفكار الفطرية»[١]

من الواضحات عدم كفاية إثبات دور للعقل في مجال المعرفة الدينية من خلال مطلقات مبهمة، دون ان نبحث في حدود هذا الدور. فالعقل ليس إلهاً ليكون له العلم بكل شيء أو قادراً على العلم بكل شيء، إلاّ اننا عندما نريد تحديد هذا الدور علينا ان ننطلق من العقل نفسه أو من طريق يعترف به العقل يكمل بها نواقصه في مجال

---

(١) العقلانية فلسفة متجددة، جون كوتنغهام ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري حلب، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧ ص ١٠٠.

المعرفة الناشئة عن قصور لديه هي من مقتضيات كونه عقلاً بشرياً وكون البشر أنفسهم لا يمكنهم الوصول إلى الكمال المطلق الذي هو من الصفات المختصة بالله تعالى.

هل العقل مرجعاً تاماً:

هل هذا يعني ان العقل يشكل مرجعية في الإسلام أم ان دوره يقتصر على الإقرار والإمضاء يعني تفهم العقل للدين الإسلامي من دون أن يكون له أي دور تأسيسي؟ وكيف يكون ذلك والحال ان الكثير من الشريعة لا يقدر العقل على الإقرار به لا ابتداء ولا بعد تعريف الشرع.

«فالله تعالى وحده مطلق ومقدس وقيمته بذاته هو وما يقول ويعمل أما الإنسان أي انسان فهو نسبي أي ان قيمته تقدر بالقياس إلى انسان آخر أو إلى معيار له قيمة ما قد تكون نسبية أو مطلقة»[١] لكن يمكن للإنسان إذا أنعم الله عليه وفتح عليه باب العلم أن يقترب من المطلق، ويمكن أيضاً أن يكون وسيلة وصول هذا المطلق إلى الإنسان النوع وهذا هو حال الأنبياء والمعصومين عليهم السلام.

حدود العقل قديما وحديثا:

والحديث عن حدود العقل يتخذ منحيين مختلفين:

الأول: البحث عن هذه الحدود من حيث المنشأ، أي كيف يبدأ

---

(١) كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ سلسلة الندوارت [٦] الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢ ص ٥٦.

العقل بتشكيل المعرفة فهل يبدأ اعتماداً منه على ذاته فقط لا غير، أم لديه قبليات لا يعرف كيف أتت ينطلق منها كمسلمات مغروزة فيه. وبعبارة أخرى «إذا كان لا محالة للعقل لكي يختبر العالم من أن يكون مسلحاً بالمفهومات فمن اين تاتي هذه المفهومات والأهم من ذلك كيف لنا أن نثبت لها نوع الصحة الموضوعية الضرورية لإنشاء المعرفة؟ هذه هي المشكلة المحورية في «نقد العقل الخالص» وجواب كانت هو ان كل مفهومات الفهم مستمدة من بعض المقولات الأساسية ويؤكد كانت أن مقولات الفهم هذه من نحو مقولة الجوهر ومقولة العلية إنما هي أفكار قبلية وبهذا المعنى تمكن رؤية النظرية الكانتية للمقولات اتباعاً للمذهب العقلاني التقليدي في الأفكار الفطرية»[١].

الثاني: البحث عن الحدود من حيث المنتهى أي ما هو المدى الذي يمكن للعقل أن يصل إليه في المعرفة والإدراك.

وقد وقع الخلاف في كلا البحثين بين الباحثين في العقل والمعرفة، ومرادنا في هذا الكتاب التفصيل في البحث الثاني، أما الأول فإن النقاش الفلسفي فيه واسع جداً لن يسمح به المجال مكتفين بالإشارة إلى أن هذه الخلاصة التي يتوصل إليها «كانت» مبهمة لم يتضح تماماً ما هو مراده. فهل يريد ان تلك القبليات موجودة بالفعل في العقل من حين ولادة الإنسان أم انه يشير إلى قابليات لدى العقل

---

(١) العقلانية فلسفة متجددة، جون كوتنغهام ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري حلب، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧ ص ١٠٠.

في اكتشاف معارف بديهية تشكل منطلقاً لبناء معارف أخرى عليها تتحول إلى فعلية عند يبدأ العقل بالتشكل لدى الإنسان وهو إنما يتشكل عند يتجاوز الإنسان في مراحل نموه المعرفة الحسية. والحقيقة إن العقل لا يوجد عند الإنسان حين ولادته وإنما يوجد من حين تشكل المعارف المصنفة في دائرة المعقولات، وليس العقل وعاءً يوجد في البدء خالياً ثم يمتلئ شيئاً فشيئاً ويتوسع بعد ذلك، بل العقل هو ذلك الوجود الذهني للمعقولات، والذي يوجد مع الإنسان في البدء هو القوة العاقلة أو القوة على التعقل التي ربما يطلق عليها العقل أيضاً. وكما ان الوجود الخارجي هو عبارة عن نفس الموجودات وليس وعاءً يكون في البدء خالياً من أي موجود ثم يمتلئ بالموجودات فكذلك الذهن والعقل. وإنما يكون في البدء لدى الإنسان استعداد للتعقل ولتشكل العقل. وهذه كلها بحوث خارجة عن نطاق هذه الرسالة، فلنركز على البحث الثاني.

وهذا البحث شديد الارتباط مع «السؤال الأساسي المطروح ضمنا أو صراحة عند الفلاسفة هو عن سلطة العقل أيستمدها من ذاته فهو المرجع الأخير في إنشاء العالم الإنساني وتوجيهه أم انه يستمد سلطته من مرجع اعلى منه له القول الفصل»[1].

وتظهر الدعوة إلى استقلالية مطلقة للعقل لدى أرسطو وان خصها بعقل الفيلسوف، فقد نقل عنه قوله: «فلا ينبغي أن يتلقى

---

(١) كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ سلسلة الندوارت [٦] الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢ مقالة د انطوان المقدسي: العقل وغير العقل في الوجود العربي بدايات ص ١٢.

الفيلسوف القوانين إذ انه هو الذي يمنحها وعلى الآخر أن يطيعه»[١]. وهذه النظرية تطال الشريعة فالفيلسوف من وجهة نظر أرسطو يرفض أن يبلغ بأي شريعة وإنما هو الذي يضعها. ومثل هذه الدعوة تظهر بشكل وبآخر لدى باحثين معاصرين ويطرحون ما يسمونه الكفاح من أجل الوصول إلى هذه السيادة.

ويبدو من ديكارت رفضه لهذه الدعوة إذ يقول: «إن الناس وإن كانوا مزودين بالحس السليم أي العقل بوصفه القدرة الطبيعية على التمييز بين الصواب والخطأ بين الخير والشر فليس بوسعهم كلهم تطبيق هذه القدرة بحيث ان اسمى النفوس يمكنها ان تهبط إلى مستوى أفدح الرذائل وان ترتفع إلى اعظم الفضائل»[٢].

يبقى على ديكارت أن يحدد الضابطة التي تسمح بالتطبيق الصحيح لهذه القدرة حتى لا تنحدر اسمى النفوس إلى حيث قال.

لن نتوسع في البحث عن حدود قدرات العقل في مجال المعرفة عموماً وإنما سنقصر البحث، تبعاً لعنوان الرسالة، حول قدراته في مجال المعرفة الدينية. فهل يمكن اعتبار العقل ذو قدرة تامة على الوصول إلى المعارف الدينية أم أن له قصوراً عن نيل كثير من هذه المعارف؟.

---

(١) كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ سلسلة الندوارت [٦] الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢ مقالة د انطوان المقدسي: العقل وغير العقل في الوجود العربي بدايات ص ١٢.

(٢) كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ سلسلة الندوارت [٦] الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢ مقالة د انطوان المقدسي: العقل وغير العقل في الوجود العربي بدايات ص ١١.

تقسيمات الأصوليين للمعارف العقلية:

جواباً عن هذا السؤال يقسم علماء الأصول المعارف الدينية إلى قسمين: قسم يستقل العقل بإدراكه، وقسم لا يستقل بإدراكه. ثم ما يستقل بإدراكه يقسمونه إلى قسمين آخرين هما: تارة تكون هذه المدركات من المستقلات العقلية وتارة تكون من غير المستقلات العقلية. وربما يحصل بعض التشويش تجاه هذه المصطلحات لمن ليس خبيراً فيها، وهو ما يحتاج إلى توضيح قبل إكمال البحث:

المقصود بما يستقل العقل بإدراكه الكبريات المعرفية التي يمكن للعقل أن ينالها بنفسه من غير مساعدة لا دينية ولا غيرها، مثل إدراك العقل للملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ومثل إدراكه لقبح العقاب بلا بيان. ومثل إدراكه للملازمة بين ما يحكم به العقل ويحكم به الشرع، أي إذا حكم العقل بشيء فلا بد أن يكون في الشرع حكم موافق له سواء وصلنا هذا الحكم أم لم يصلنا، إلاّ اننا نستكشف وجوده من خلال حكم العقل نفسه. ومثل حكمه بضرورة اقامة حكم عادل بين الناس وحفظ النظام بينهم، ومثل حكمه بوجوب طاعة الله سبحانه وتعالى، ومثل حكمه بالقيمة التامة لكل معرفة قطعية يقينية، ومثل حكمه بقبح الظلم وحسن العدل، وهذا الحكم يمثل كبرى الكبريات في أحكام العقل العملية والتي تندرج تحتها كل الأحكام المتعلقة بالجانب العملي من حياة الإنسان والمجتمعات.. والأمثلة على ذلك كثيرة.

والمقصود مما لا يستقل العقل بإدراكه القضايا المعرفية التي لا سبيل أمام العقل للبت بها مثل حجية المعارف الظنية وقيمتها، وكون

الظن طريقاً معتداً به للبناء على المعارف المظنونة، فإن العقل لا يستطيع التوصل إلى نتيجة نهائية جازمة في هذه القضية، ومثل كثير من الأحكام الشرعية التكليفية الواقعية من وجوب وتحريم أو استحباب وكراهة أو إباحة أو الأحكام الوضعية الشرعية مثل الحكم بمن له ولاية الحكم، ومثل مقاصد الشريعة فإنها في أغلبها مما لا يتيسر للعقل إدراكه من نفسه.

والمقصود من المستقلات العقلية تلك القضايا الكبروية التي استقل العقل بإدراكها والتي لا يحتاج في ترتيب نتائج نهائية عليها إلى معونة غيره أي تكون الكبرى والصغرى عقليتان مما يستقل العقل بإدراكهما مثل إدراكه المستقل قبح الظلم ثم من خلال إدراكه المستقل بأن الضرب في غير مورد التأديب ظلم يستنتج ان الضرب قبيح.

والمقصود من غير المستقلات العقلية تلك القضايا التي يستقل العقل بإدراكها كبروياً إلاّ أنه لا يستقل باستتاج نتيجة نهائية فعلية منها بدون الاستعانة بالنقل، مثل الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته التي يستقل العقل بإدراكها إلاّ أن الحكم الفعلي المترتب على هذه الملازمة فرع العلم بوجوب الشيء لينتقل بعدها إلى وجوب المقدمة والعلم بوجوب الشيء وإن كان قد يحصل أحياناً بالعقل مثل وجوب انقاذ النفس المحترمة المعرضة للهلاك والتلف إلاّ انه في غالب الأحيان لا يمكنه إدراك وجوب الشيء من دون نقل ثابت معتبر. ومثل حكمه بوجوب طاعة المولى فإن الوصول إلى نتائج فعلية واقعية فرع علمه بصدور الأوامر والنواهي ولا يعلم ذلك في أغلب الأحيان إلاّ من الله نفسه عبر أنبيائه ورسله ورسالاتهم التي يبلغونها للناس.

بتعبير آخر غير المستقلات العقلية هي عبارة عن معرفة ناشئة من كبرى يستقل العقل بإدراكها وصغرى لا يستقل العقل بإدراكها، أما المستقلات العقلية فهي معرفة ناشئة من كبرى وصغرى يستقل العقل بإدراك كليهما.

إذن التقسيم إلى ما يستقل العقل بإدراكه وما لا يستقل لوحظ فيه نفس المدرك، أما التقسيم إلى المستقلات العقلية وغير المستقلات فهو تقسيم لما يستقل العقل بإدراكه بلحاظ النتائج المترتب على ذلك المدرك.

تشكل هذه التقسيمات أحد المستندات الرئيسية في مسألة النبوة ذلك ان الإيمان بالله تعالى لا يكفي للإيمان بالنبوة ما لم ندرك الحاجة إليها في مجال الهداية والشريعة، وإذا اقتنع امرؤ بأن العقل قادر على أن يستقل بمعرفة سبيل الهداية وطريقة الشريعة بشكل كامل لاستغنينا بذلك عن النبوة. وربما تكون إحدى الخلفيات التي تختبئ خلف بحث استقلالية العقل في مجال المعرفة الدينية إثبات امكانية الاستغناء عن النبوة وبالتالي عن النص، مع ان وجود الشريعة نفسها التي يعترف بها أتباع الدين الإسلامي يشكل دليلاً على الحاجة إليها وعدم استقلال العقل في الوصول إليها، إلاّ أنه دليل مختص بمن آمن بالشريعة والإسلام، إذ يقال لهم لو لم تكن الشريعة مورد حاجة لم يكن هناك داع لإرسال الرسل وأمرهم بتبليغ رسالاتهم إذ لم يأتوا ليبلغوا عقيدة مجردة عن الشريعة. نعم يبقى البحث على حرارته بالنسبة لمن لم يؤمن بالدين، ويربط إيمانه بالدين بحاجته إلى الشريعة

فما لم يقنع بالحاجة لن يبحث عما إذا كانت هناك نبوة وشريعة وبالتالي لن يبحث عن وجود دين ليلتزم به.

إذن يعود البحث مع هؤلاء إلى البحث في فلسفة النبوة، وقدرة العقل على القيام مقامها، وهذا يتوقف على مدى سعة الدور التي نؤمن بها نحن لا كبشر بل كعقول أي السعة التي يؤمن به العقل والفسحة التي يراها من حقه ليكون هو الرسول الإلهي الأوحد للبشر.

إذا آمن العقل بهذه القدرة المستقلة يسقط الاحتجاج بقوله تعالى ﴿ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[١] فإن غاية ما يستفاد من هذه الآية انه لا يجوز إسناد شيء إلى الله تعالى في مجال الشريعة أو غيرها ما لم يأذن به الله تعالى، ومع الإيمان بتلك القدرة للعقل يكون إيداع هذه القدرة فيه في حد نفسه إذناً، ولا يكون الأخذ بما يقوله العقل افتراءً. وهذا المقدار نؤمن به نحن المسلمون في دائرة معينة في مدركات العقل، إلاّ أن النقاش هنا في تحديد تلك الدائرة وهل هي بالسعة التي تغني عن النبوة، على ما يدعيه غير المؤمنين من الباحثين في مجال المعرفة، وهؤلاء، وهم يحق لهم الدخول في هذا البحث بل معنيون به مثلنا وليس من مختصات المؤمنين، ينكرون التقسيمات المذكورة أو هذا ما يفترض أن يكون وإن لم نجدهم تعرضوا لهذه البحوث ولم يتم أي تأسيس له في كلماتهم على عادتهم في اطلاق مطلقات والانقياد وراء عمومات انطلاقاً من جزئيات.

(١) سورة يونس، الآية: ٥٩.

يلمح العلامة في الميزان إلى ثغرة في هذا البحث عند أولئك من خلال إشارته إلى «ان الاستدلال على خصوصيات ما جاء به الشرع في المعاد بالمقدمات الكلية العقلية غير مقدور لنا لأن العقل لا ينال الجزئيات، والسبيل فيه تصديق ما جاء به النبي الصادق من طريق الوحي للبرهان على صدقه»[١].

عدم الاطلاع الكافي على الفكر الأصولي الاجتهادي:

والثغرات في هذا البحث لا تقتصر على الباحثين في المعرفة الدينية من غير المؤمنين، بل نجد بعضاً منها لدى الباحثين من المؤمنين، كقول من قال: «لا يمكننا اهمال معطيات العلوم والمعارف التي اصابها البشر، وإذا تصادمت بعض هذه المعطيات فعلاً مع النصوص الدينية فلا مندوحة لنا من العدول عن ظواهر هذه النصوص وقد استجاب السلف لمثل هذا العدول غير انهم ضيقوا مجاله بطريقتين لا تصمد أي منهما اليوم أمام النقد وهما:

١) العدول عن الظواهر عندما تتعارض مع المستقلات العقلية كتفسير اليد الإلهية في ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ بالقدرة الإلهية.

٢) انهم قصروا العدول على العقل النظري بينما نحتاجه اليوم في مجال العقل العملي. السلف قالوا إن الشخص إذا صدر عنه رأي يتنافى ظاهرياً مع استحالة اجتماع النقيضين لا بد من العدول عن

---

(١) تفسير الميزان، ج ١ ص ٤١٢.

ظاهر كلامه إلى معنى آخر، ولكن ثمة مستقلات عقلية للعقل العملي أيضاً ولعل من ابرز مستقلاته العدالة أو الحرية»[1].

والخلل في هذه الكلمات يتجلى في عدة مواضع:

فمن ذلك زعمه اقتصار العلماء في مسألة العدول عن ظاهر النص بخصوص العقل النظري، وهذا ينم عن عدم تتبع كافٍ لكلمات العلماء في كتبهم الفقهية، إذ يوجد عدول عن ظواهر النصوص عندما تتعارض مع مدركات عقلية قطعية في مجال العقل العملي، وكشاهد على ذلك نذكر مباحث التزاحم المبنية على تقييد الأحكام الشرعية بقيد القدرة على الفعل أو على الترك. ومجال التزاحم مجال العقل العملي مؤثر على فهم النصوص وتحديد سعة اطلاقاتها.

ومن ذلك اعتباره الحرية من المستقلات العقلية وسياقه لذلك سوق المسلمات، وهي قضية لا تزال مثار نقاش، والحقيقة هي ليست كذلك. ولو أريد فهم النصوص على أساس الحرية لبطلت كل الشريعة، لأنها في واجباتها وتحريماتها تنافي الحرية سواء في مجال الشؤون الفردية أم الشؤون الاجتماعية العامة سياسية كانت أو غيرها. نعم العقل يحكم بأصالة الحرية المعروفة لدى العلماء الأصوليين باسم أصالة الإباحة أو أصالة الحل أو أصالة البراءة إلاّ أن هذه أصول ظاهرية وليست واقعية ومعلقة على عدم ورود حكم من الشرع يخالفها لا أنها تكون حاكمة على ما يرد من الشرع،

(١) مقالة في العدد نفسه من المجلة لمصطفى ملكيان حول «هرمنيوطيقا القرآن وتساؤلات العقل الحديث» ص ١٢٤.

وإنما يلجأ إلى تلك الأصول عند الشك في وجود تحريم أو وجوب لا مع العلم بأحدهما[١].

وأما عدم إمكان إهمال المعطيات التي تنتجها المعارف البشرية في فهم النصوص فهو صحيح في الجملة وليس دائماً، وهو من حيث الإجمال معترف به لدى الأصوليين إذا أمكن إثبات قيمة تلك المعارف أي كونها قطعية يقينية ناشئة من مقدمات مثبتة يقينية، وفيما عدا ذلك الأمر غير محسوم ولم يرد بيان كاف مبرهن عليه من أصحاب تلك الدعوة للبناء على المعارف إن لم تكن يقينية. ومما يشهد على اعتراف الأصوليين بمبدأ عدم إهمال المعطيات المذكورة طرح بعض الروايات أو صرفها عن ظواهرها فيما يتعلق بمسألة كروية الأرض بسبب ما توصل إليه العلم في زمن سابق من حقائق فيها رغم إن بعض الجامدين على الظواهر من الإخباريين من الشيعة ومن بعض المذاهب السنية يصرون على عدم كروية الأرض، إلاّ أنها مذاهب صار يستحي أصحابها من الجهر بها.

ان التقسيمات التي ذكرناها وان رسمت حدوداً بين مدركات العقل ونصوص الشريعة إلاّ أن هذا لا يلغي ما سبق وذكرناه من حاكمية العقل على مسألة النص وفهمه وسلوك الطرق الاستدلالية لاستنباط الأحكام الشرعية فلا زال دو رالعقل محفوظا على هذا المستوى لا يتزلزل ولا يتبدل.

---

(١) راجع لمزيد من التفصيل كتاب الحرية الفكرية والسياسية في ظل الحكم الاسلامي للمؤلف.

تساؤلات حول فسحة العقل:

ما يزال الباحثون في المعرفة الدينية ودور العقل في تشكيلها ومدى الفسحة التي يمكنه التحرك فيها في بداية الطريق وما يزالون في طور طرح الأسئلة، ولم يصلوا بعد إلى الأجوبة، وهي أسئلة تم تجاوزها لدى الأصوليين منذ مئات السنين، واعادة طرحها لا يفيد شيئاً جديداً بمقدار ما يحيي مرحلة قديمة تم التعامل معها بجدية تامة، وببيان عقلي كامل، حتى لم يعد يرى الأصوليون في بحوثهم الأصولية أي داع للوقوف عندها وقفة بدائية. ولعل عدم الاطلاع الكافي للباحثين خارج دائرة الحوزة أو غير المحصلين كفاية ممن هم في دائرة الحوزة أحد الأسباب التي تشعرهم بكون ما يطرحونه شيئاً جديدا.

فمن تساؤلاتهم التي يطرحونها: «في المرحلة الثالثة وما نزال في بداياتها بدأ العقل العربي يطالب حيياً باستقلاله عن النص لا لأنه يرفضه، فالنص ما يزال مقدساً على العموم عند الجميع رغم اختلاف مذاهبهم الدينية والسياسية، إلاّ أن للعقل مواقعه عليه أن يبحث عنها ويجدها ويحتلها»[١].

ومنها: «من واجب العقل بالمقابل أن يرسم هو ذاته حدوده إذ يحدد بدقة الموضوع الذي تمكنه وسائله من بحثه فلا يتجاوزه إلى غيره لا يتخطاه إلاّ عندما تتوافر له الوسائل. فالعقل هو الضامن لحرية الإنسان ولانسانيته كما انه الطريق الأسلم إلى اللقاء مع الآخر. بهذا

(١) كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ سلسلة الندوارت [٦] الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢ ص ٥٨.

الشكل تكونت وتتكون الفسحة العقلية واتسعت حتى صارت إلى ما هي عليه الآن»[١].

ومنها: «ان الشيء إذا لم يكن مبرهنا عليه فلا يعني هذا بالضرورة انه غير صائب ولا يمكن القول ان المزاعم ستكون خاطئة إذا كانت الأدلة عليها ضعيفة فضعف الأدلة أو الافتقار إليها لا يخولنا أن نحكم على الأمور بالخطأ والزيغ، وبالتالي فإن المجال لا يزال مفتوحاً أمام المتدين لأن يبقى على آرائه رغم انه لا يستطيع إقامة الأدلة والبراهين القاطعة لصحتها. فمجرد الافتقار إلى الدليل لا يتحتم علينا التخلي عن متبنياتنا إلاّ إذا داهمتنا ادلة على تهافتها»[٢].

ومع ان القول بأن ضعف الأدلة ليس دليلاً على عدم صحة القول لكن هل يتوقف التخلي عن متبنياتنا على وجود دليل يرفضها أم يكفي عدم وجود دليل يدل عليها، وكل ما نستطيع أن نفعله في هذه الحال أي حال عدم وجود دليل يؤيد وآخر يرفض ان نبقي تلك الآراء في دائرة الاحتمالات، لكن لا يصح ان تبقى في دائرة المتبنيات وهذا أمر لم يكن ينبغي أن يكون محل حاجة لأي توضيح.

---

(١) كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ سلسلة الندوارت [٦] الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢ مقالة د انطوان المقدسي: العقل وغير العقل في الوجود العربي بدايات ص ٢٢.

(٢) مقالة في العدد نفسه من المجلة لمصطفى ملكيان حول «هرمنيوطيقا القرآن وتساؤلات العقل الحديث» ص ١٢٨.

الفصل الثالث

عن أي عقل نتحدث

ان القدرات التي نثبتها للعقل أو التي علينا ان نعترف بامتلاكه لها واقعاً وتكويناً، لهي قدرات أكدتها جملة من النصوص:

فعن امير المؤمنين علي عليه السلام: لا مال أعود من العقل[1].

وقال عليه السلام: ليس الرؤية مع الأبصار، وقد تكذب العيون أهلها ولا يغش العقل من انتصحه[2].

وقال عليه السلام: أغنى الغنى العقل وأكبر الفقر الحمق[3].

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: استرشدوا العقل ترشدوا ولا تعصوه فتندموا[4].

وقال عليه السلام: خلق الله العقل من أربعة أشياء من العلم والقدرة والنور والمشية بالأمر فجعله قائما بالعلم دائماً في الملكوت[5].

---

(١) نهج البلاغة ج ٤ ص ٢٦، شرح الشيخ عبده.
(٢) نهج البلاغة ج ٤ ص ٦٨ شرح الشيخ عبده
(٣) نهج البلاغة ج ٤ ص ١١، شرح الشيخ عبده
(٤) مستدرك الوسائل للميزرا النوري ج ١١ ص ٢٠٧
(٥) الاختصاص المنسوب للشيخ المفيد ص ٢٤٤

إلاّ اننا عندما نبحث عن مدى استقلالية العقل، ونعتني بالتأكد مما سبقت الإشارة إليه حول الفسحة الواسعة التي يمتلكها العقل بجعل تكويني قدّره الله تعالى فيه، نجد أنفسنا محتاجين إلى بحث آخر ربما لا يقل أهمية عن ذلك البحث، يتلخص في الإجابة عن التساؤلات التالية: عن أي عقل نتحدث؟ هل نتحدث عن عقل كل انسان مهما بدا بسيطاً، أم نتحدث عن عقل بلغ من العلم والمعرفة مرحلة سامية؟ وما هو السمو الذي يجب أن نبني عليه لنعطي ذلك العقل ذلك المدى من الفسحة في مجال المعرفة.

ما هي المعرفة العقلية:

هل كل معرفة تنسب إلى العقل هي معرفة عقلية حقيقة أم معرفة تلبست بلباس العقل وهو منها برئ قد وقع صاحبها ضحية الهوى والميول، وحينئذ كيف نميز بين العقل والهوى؟ وهل هذا الازدحام في الخلط بينهما يفقدنا الثقة بمدركاتنا وبالعقلاء والعقلانية؟

أوليس هناك فرق بين عاقل مسؤول يشعر بمسؤوليته تجاه الفكر والإنسان، وبين عاقل لا يشعر بمثل هذه المسؤولية، في مسألة حسن استخدام العقل؟ أوليس من الضروري التمييز بين عقل خضع لتأثيرات الأهواء وعقل هو المؤثر في الميول والآراء؟ مع أنهم لا يحددون شروطاً للعقل الباحث والمكتشف. أوليس هذا التمييز مما يدعو له العقل نفسه؟

وربما كان هذا أحد الفوارق المهمة بين كثير من المثقفين وكثير من علماء الدين، فالمثقف، عادة، لا يشعر بأي مسؤولية شرعية تجاه

ما يبديه من آراء إذ ليس له مقلدين، ولذا يكون في راحة أكثر، ويكون لديه مساحة تساهل، بينما العالم لا يرضى لنفسه بأي مساحة تساهلٍ إذ يعتبره تقصيراً مخلاً برسالته ووظيفته، ولذا تراه يبذل جهداً كبيراً، في تحقيق وتنقيح أدلة الإثبات ومستنداتها ومقدماتها، وهو أمر يحتاج إلى نفس طويل في البحث والتدقيق وصبر وأناة بعيداً عن أي سطحية أو تسرع.

لقد أشارت بعض الآيات القرآنية إلى مسؤولية الإنسان أمام العقل والمعرفة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[١]

كنا قد أشرنا في الباب الأول إلى مفهوم العقل ورجحنا هناك أن يكون العقل هو ذو الغريزة وذو القدرة أو هو الغريزة أو القدرة، إلاّ أن هذه القدرة تتفاوت بحسب الكمالات بين شخص وآخر. وهنا تظهر حاجة كل عقل إلى عقل أسمى يستعين به للوصول إلى كمال بعد كمال، وطي طرق المعرفة ومراحل التفكير والاستفادة من تجارب الآخرين وأفكارهم، ولهذا ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام «من شاور الناس شاركها في عقولها»[٢] في مقابل: «من استبد برأيه هلك»[٣]. ومن مخاطر السقوط الاغترار بالنفس، وليس من صفات العقل الغرور ولا هو من صفات العاقل الذي ينشد المعرفة والفكر والحقيقة.

(١) سورة الاسراء، الآية: ٣٦.
(٢) نهج البلاغة شرح الشيخ محمد عبده ج ٤ ص ٤١.
(٣) المصدر السابق.

وإذا كان عقل ذو مستوى معين محتاجاً إلى مساعدة عقل ذي مستوى أعلى فهل الدين في هذه الحال دون العقل أو مقابلاً للعقل أم يمكن عده بمثابة العقل الأعلى؟.

ان اختلاف الناس في قدر عقولهم أمر يؤكده الواقع والعقل، وقد نبهت عليه بعض النصوص كما في قول الصادق عليه السلام: ما كلم رسول الله صلى الله عليه وآله العباد بكنه عقله قط. قال: وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنا معاشر الانبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم[1].

لقد بيّنا فيما سبق ان العقل ليس مقابلاً للدين ولا للنص الديني، ومن الواضح أيضاً انه ليس دون العقل شأناً بل العقل نفسه يعترف بعلو الدين وأستاذيته للعقل، وبالتالي فهو في نظر العقل نفسه بمثابة العقل الأعلى وهذا له انعكاسات كثيرة في مجال الفكر والمعرفة قد تمت الإشارة إليها ضمنا في بعض الفصول السابقة.

العقل القطعي والظني:

ثم إننا عندما نتحدث عن العقل ومدركاته فهل علينا اتباع كل ما يدركه العقل مهما كان مستوى الإدراك أي سواء كان ظنياً أو قطعياً؟ ما هو رأي العقل نفسه في هذه القضية، وما هو الفرق، عنده، بين المدركات القطعية والمدركات الظنية؟.

وعندما يقع الحديث حول ما لا يقبله العقل أو يرفضه، فهل رسمنا حدوداً للفرق بين ما لا يقبل على مستوى الاستبعاد وبين ما لا

---

(١) أصول الكافي للكليني، ج ١ ص ٢٣.

يقبل على مستوى المنع؟ وهل الاستبعاد يرقى إلى مستوى الاستحالة في التعامل مع المعارف الدينية وغيرها؟ وكيف نعرف ان استبعاداً مستند إلى العقل وآخر مستند إلى جهل؟ وهل الخلط بينهما مسموح به؟ أوليس هناك فرق بين استبعاد ناشىء عن احاطة بالشيء من كل جهاته وبين استبعاد ناشىء عن استغراب أو عدم انس للنفس بالقضية.

ربما يكون عدم التمييز بين ذلك كله أحد مقاتل أصحاب العقول الذين يخلطون بين هذا وذاك، كما يخلطون بين القطعي والظني وهم أنفسهم يعلمون أن رب شيءٍ بدا في نظر عقل عاقل بعيداً ومستغرباً ثبت تحققه فيما بعد، ورب شيءٍ ظن العقل بوقوعه فتبين عدمه، والعالم مليء بتجارب سابقة وحاضرة على هذه القضية.

ومع إدراكهم لهذه الحقيقة نشهد جنوحاً نحو العمل بالظن باعتبار انه لا مجال بعد لليقين والحقائق اليقينية[١]، كل ذلك تأثراً بالتطورات العلمية التي ظهرت على مدى القرن السابق، فكما ان العلوم تتقدم مع الأخذ بعين الاعتبار فسحة من الاهتمام بالظن وعدم الاقتصار على اليقينيات فانه يجب أن تكون المعرفة عموماً تستند إلى شيء من هذه الفسحة. ونحن لا ننكر الحاجة إلى مثل هذه الفسحة، ولذا قسم علماءنا العصور إلى قسمين عصر يمكن تحصيل العلم فيه وعصر لا يمكن تحصيل العلم فيه، ومقصودنا العلم بما يريده الله تعالى، والأول سمّوه بعصر انتفاح باب العلم والثاني سموه

---

(١) مدخل إلى علم الكلام الجديد، من سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة الكتاب السادس ١٩٩٨ لمحمد مجتهد شبستري ص ٣٢، ٣٣.

بعصر باب الانسداد الذي أقرّوا فيه بأنه لو تمت مقدماته المخصوصة فلا بد من العمل بالظن. فالعمل بالظن بنحو مطلق لا يمكن إلاّ بعد تقديم الدليل التام عليه، والداعون للعمل بالظن والبناء على المعارف الظنية في مجال العمل لا يبذلون أدنى جهد لإثبات قيمة تلك المعارف، مع ان العقل حاكم بأن لا قيمة للظن في حد نفسه، ولذا يرجع تحديد قيمة ظن معين إلى الشريعة نفسها لأنها إذا سمحت بالتعامل مع الظن تعاملنا مع العلم تكون هي التي تنازلت عن بعض شروط المعرفة بلحاظ الأثر العملي رعاية لمصالح ربما تضيع لو اقتصر الأمر على خصوص العمل بالقطع واليقين. ومن هنا طرح العلماء الأصوليون في مباحثهم مسائل في تحديد ما هي الظنون التي قام الدليل الشرعي على حجيتها، وهو دليل ان تم يقبل به العقل لأنه ببساطة يقرر: بأن كل ظن ليس حجة ما لم يرد من الشرع دليل على الحجية، أي إن العقل نفسه يعلق الحجية والقيمة على ورود شيء من الشرع وليس هذا مما يفرض على العقل من قبل الشرع، لكن يشترط أن يكون الورود قطعياً أو ظنياً قام الدليل القطعي على حجيته، وفي النهاية لا بد أن يرجع كل مظنون إلى معلوم، وكل حكم ظني إلى حكم قطعي عقلي أو شرعي يقرره.

إلاّ أن حجية الظن إذا تمت فإن قيمتها محصورة في مجال العمل فلو لم يكن هناك أثر عملي لهذا الظن أو للمعرفة الظنية فإن المعرفة الظنية نفسها تفقد قيمتها وليس للعقل أي طريق لإثبات قيمة لمعرفة ظنية خارج دائرة المجال العملي.

العقل والتقوى:

أشرنا في الفصل السابق إلى علاقة العقل بالإيمان وارتباط حسن استخدام العقل في نيل المعارف الصحيحة بالتقوى. نعود هنا لتأكيد هذه الفكرة لارتباطها أيضاً بهذا المبحث مكتفين بنقل خلاصة كلام للعلامة الطباطبائي في الميزان، يقول:

خلق الله سبحانه هذا النوع، وأودع فيه الشعور، وركب فيه السمع والبصر والفؤاد، ففيه قوة الإدراك والفكر، بها يستحضر ما هو ظاهر عنده من الحوادث وما هو موجود في الحال وما كان وما سيكون ويؤل إليه أمر الحدوث والوقوع. وقد اختار تعالى لهذا النوع سنخ وجود يقبل الارتباط بكل شيء، ويستطيع الانتفاع من كل أمر، أعم من الاتصال أو التوسل به إلى غيره بجعله آلة واداة للاستفادة من غيره، كما نشاهده من عجيب احتيالاته الصناعية، وسلوكه في مسالكه الفكرية. وانتجت هاتان العنايتان: أعني قوة الفكر والإدراك ورابطة التسخير عناية ثالثة عجيبة وهي أن يهيئ لنفسه علوماً وإدراكات يعتبرها اعتباراً للورود في مرحلة التصرف في الأشياء وفعلية التأثير والفعل في الموجودات الخارجة عنه للانتفاع بذلك في حفظ وجوده وبقائه.

قال: ومن جملة هذه الأفكار والتصديقات تصديق الإنسان بأنه يجب أن يستخدم كل ما يمكنه استخدامه في طريق كماله، وبعبارة أخرى إذعانه بأنه ينبغي أن ينتفع لنفسه، ويستبقي حياته بأي سبب أمكن ولذلك شرع الله سبحانه ما شرعه من الشرائع والقوانين واضعاً ذلك على أساس التوحيد، والاعتقاد والأخلاق والأفعال، وبعبارة أخرى وضع التشريع مبني على أساس تعليم الناس وتعريفهم ما هو

حقيقة أمرهم من مبدئهم إلى معادهم، وانهم يجب أن يسلكوا في هذه الدنيا حياه تنفعهم في غد، ويعملوا في العاجل ما يعيشون به في الآجل..

قال: ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[1]، فإنهم إنما كانوا يصرون على قولهم ذلك، لا لدفع القول بالمعاد فحسب، بل لأن القول بالمعاد والدعوة إليه كان يستتبع تطبيق الحياة الدنيوية على الحياة بنحو العبودية، وطاعة قوانين دينية مشتملة على مواد وأحكام تشريعية: من العبادات والمعاملات والسياسات.. فردوا ذلك ببناء الحياة الاجتماعية على مجرد الحياة الدنيا من غير نظر إلى ما وراءها. وكذا قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ۝٢٨ فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ۝٢٩ ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ ۝٣٠﴾[2].. فبين تعالى أنهم يبنون الحياة على الظن والجهل، والله سبحانه يدعو إلى دار السلام، ويبني دينه على الحق والعلم، والرسول يدعو الناس إلى ما يحييهم، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾[3]، وهذه الحياة هي التي يشير إليها قوله تعالى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾[4]، وقال

(١) سورة الجاثية، الآية: ٢٤.
(٢) سورة النجم، الآيات: ٢٨ ـ ٣٠.
(٣) سورة الانفال، الآية: ٢٤.
(٤) سورة الانعام، الآية: ١٢٢.

تعالى: ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾(١)، وقال تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾(٢). فما أبعد من الانصاف قول من يقول: ان الدين مبني على التقليد والجهل مضاد للعلم ومباهت له. وهؤلاء القائلون أناس اشتغلوا بالعلوم الطبيعية والاجتماعية فلم يجدوا فيها ما يثبت شيئاً مما وراء الطبيعة، فظنوا عدم الإثبات إثباتاً للعدم، وقد أخطأوا في ظنهم، وخبطوا في حكمهم، ثم نظروا إلى ما في أيدي امثالهم من الناس المتهوسين من أمور يسمونه باسم الدين، ولا حقيقة لها غير الشرك، والله بريء من المشركين ورسولُه، ثم نظروا إلى الدعوة الدينية بالتعبد والطاعة فحسبوها تقليداً وقد أخطأوا في حسبانهم، والدين أجل شأناً من أن يدعو إلى الجهل والتقليد، وامنع جانباً من أن يهدي إلى عمل لا علم معه، أو يرشد إلى قول بغير هدى ولا كتاب منير، ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بالحق لما جائه..(٣).

إن كل صفة أودعنا الله تعالى إياها، وكل عطية منحنا إياها، فإنما ذلك لأجل هدف، ليس بمعنى اننا مسيرون نحو تحقيقه، بل بمعنى إنها أدوات تعيننا على تحقيقه بكل اختيار ووعي ومسؤولية، ومن هنا فسر البعض آية: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا

---

(١) سورة الرعد، الآية: ١٩.
(٢) سورة يوسف، الآية: ١٠٨.
(٣) الميزان ج ٢ ص ١١٣.

جَهُولًا﴾[1] بأمانة العقل على ما نقله العلامة المجلسي في البحار[2]، وان كان الأرجح انها الاختيار، وهنا تكمن قيمة العقل أيضاً، إلاّ أن الإنسان كان ظلوما، حيث لم يراع حقها.

في مقابل ذلك يقتضي منا الانصاف الاعتراف بأن مستوى المعارف التي يملكها الإنسان التي ترتبط بالمعرفة الدينية بنحو من الارتباط دخيل أيضاً في تحديد العقل الذي نتحدث عنه، فمن يحتاج إلى بحث في نص صدر في فترة من الزمن مضت مثلاً يحتاج بكل تأكيد للإلمام بأساليب اللغة والمعاني اللغوية المتداولة في زمن النص والتأمل في القرائن المحيطة به، لتحديد الظهورات التي ينصرف إليها الكلام أو تفهم من الكلام في زمن النص، وهذا كله بحث تاريخي. كما انه يحتاج للبحث في السند ليتأكد من صحة الصدور بعدما اختلطت الأحاديث الصادقة مع الكاذبة المجعولة. ويحتاج أيضاً إلى تجميع كل النصوص المعتبرة المتعلقة بمضمون النص ليستخلص نتيجة من هذا المجموع، وهذه هي الطريقة المتبعة لدى علمائنا عادة. سقنا هذا على سبيل المثال وإلا فالمعارف التي قد يحتاجها باحث في قضية دينية هي بالتأكيد أكثر من مجرد إلمام باللغة وبقضايا السند وإحصاء للنصوص.

(١) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.
(٢) بحار الأنوار، ج٥، ص٣١١.

الفصل الرابع

مشكلة العقل في الإيمان المسيحي المعاصر
قضية الثالوث نموذجاً

في سياق بحثنا حول دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، تجلت مشكلة في الإيمان المسيحي تتمحور حول مشكلة العقل نفسه. وربما كانت القضايا العقائدية من أهم القضايا المطروحة في مجال الحوار المسيحي الإسلامي، لو أريد له أن يكون فعالاً. وهذه الفعالية تتطلب احترام كل طرف لما يعتقده الطرف الآخر واستعداداً نفسياً للاعتراف بما يظهر من الآخر انه حق. ففي البدء كل عقيدة يمكن أن تكون صحيحة كما يمكن أن تكون باطلة.

يذهب البعض إلى أن الهدف من الحوار هو فهم الآخر واحترام وجهة نظره بغرض التعايش أو إقرار مبدأ التسامح أو التعددية بمعناه السياسي أو الاجتماعي. ونقول إن هذا الهدف في حد ذاته لا يكفي، إذ لا يخرج عن كونه هدفاً سياسياً، أما الهدف الفكري والفطري لأي حوار فهو الوصول إلى الحقيقة واعتناقها أنّى كانت تلك الحقيقة، وإلا تحول الحوار إلى جدل عقيم والعقيدة إلى صنمية والفكر إلى عناد.

إن احترام معتقدات الآخرين نابع من احترام الإنسان نفسه

صاحب المعتقد، لا من احترام نفس المعتقد من حيث هو معتقد، إذ لا قيمة لأي معتقد إلا بمقدار ما يكون صحيحاً في حد نفسه، لكنك لا تهين تلك المعتقدات من باب احترام حاملها، ومن باب أن الحوار يتطلب ذلك في الحد الأدنى.

إن محور «الإنسان والإله»، محور يستوعب جوانب متعددة إذ تارة نبحث في الإنسان لوحده، وأخرى نبحث في الإله لوحده، وتارة في العلاقة بينهما، وهذه في الحقيقة محاور فرعية لذلك المحور الشامل، ولكلٍ منها مندرجات تتفرع منها بحوث متنوعة. وربما كان الأنسب أن نعبر عن تلك العلاقة بالعلاقة بين «الإنسان والله»، بدل «الإنسان والإله»، لأن كلمة الإله أخذت في التاريخ البشري حيزاً أوسع من المعنى الذي نقصده بلفظ الجلالة «الله» فالله اسم لم يطلق إلا على صاحب القدرة المطلقة والملك المطلق وواجب الوجود بينما كلمة الإله اخذ فيها نحو عموم يستوعب كل معبود سواء كانت العبادة حقة أم باطلة، وبهذا المعنى استعمل في قوله تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾[1].

وقد انشغل بال الإنسانية عموماً في البحث عن هذه العلاقة، تارة بمستوى ما يجب عليه أن تكون وتارة بمستوى ما نأمل أن تكون. وبين «ما يجب» و«ما نأمل» مساحة واسعة تختلط فيها الحقائق بالأوهام مما يفرض علينا التسلح بسلاح فكري متين قاطع يميز بينهما.

---

(١) سورة الفرقان الآية ٤٣.

تمثل النبوة مظهراً من مظاهر العلاقة بين الله والإنسان على ما مستوى ما يجب أن يكون، دورها التكلم باسم الله، وإعلام الناس ما يريده منهم وما لا يريد، وهذا حكم عقلي لولاه لامتنع الإيمان بأي دين، لأن الدين لن يكون في أي حال من الأحوال مصدراً للإقرار به، أو المصدر الوحيد لشرعيته وحقانيته، وإلا لزم الدور. ومن النبوة تفرع بحثٌ أن كيف يكتسب شخص ما مرتبة النبوة وكيف يتواصل هو نفسه مع الله، وبعبارة أخرى كيف يظهر الله تعالى لهذا النبي.

في هذا الأمر الخطير اتجهت المسيحية نحو الاعتقاد بالظهور الحسي والتجسد، وعلى أساس هذه العلاقة آمنوا بالثالوث في عين إيمانهم بالتوحيد وفق تفسير مخصوص بهم يجمع بين التثليث والتوحيد. ففي قاموس الكتاب المقدس الصادر عن مجمع الكنائس الشرقية حديث عن طبيعة الله انه واحد في عين انه ثلاثة أقانيم متساوية في الجوهر: الله الآب، والله الإبن والله الروح القدس. فالآب هو الذي خلق العالمين بواسطة الابن، والابن هو الذي أتم الفداء وقام به، والروح القدس هو الذي يطهر القلب والحياة، غير أن الأقانيم الثلاثة يشتركون معاً في جميع الأعمال الإلهية على السواء، وتطلق الصفات الإلهية على كل أقنوم من هذه الأقانيم الثلاثة على حدته. وذكر أن وحدة الله ظاهرة بوضوح في العهدين القديم والحديد، وأعظم داع لإبراز وحدة الله هو إظهار خطأ إشراك آلهة أخرى معه، ومنع عبادة الأوثان التي كانت كثيرة الشيوع في الأزمنة الأولى قديماً[(١)]. وابن الله لقب أطلق على السيد المسيح في العهد

---

(١) قاموس الكتاب المقدس ـ مجمع الكنائس الشرقية ص ١٠٧.

الجديد ما يقرب من ٤٤ مرة عن يسوع المسيح، وهو يدل علي العلاقة القوية المكينة بين الأب السماوي والابن الأزلي[١].

ويذكر أن أبناء الله لقب ورد للملائكة لأن الله هو خالقهم وضابطهم وقد دعي آدم ابن الله لأن الله خلقه مباشرة ودعي شعب إسرائيل ابن الله أو أبناء الله بما أنهم كانوا موضوع محبته الخاصة وعنايته واستعمل هذا التعبير «أبناء الله» في العهد الجديد عن المؤمنين بالله بنوع خاص. فيصبح المؤمنون أبناء الله بالميلاد الجديد أنهم مولودون من الله بالمعنى الروحي وعليهم أن ينموا في مشابهتهم لله في القداسة والمحبة وقد صار المؤمنون أبناء الله بالتبني[٢].

ويتحدث في موضع آخر عن الثالوث بقوله: عرف قانون الإيمان هذه العقيدة بالقول «نؤمن بإله واحد: الآب والابن والروح القدس، إله واحد جوهر واحد متساوين في القدرة والمجد». في طبيعة هذا الإله الواحد تظهر ثلاثة خواص أزلية، يعلنها الكتاب في صورة شخصيات (أقانيم) متساوية. ومعرفتنا بهذه الشخصية المثلثة الأقانيم ليست إلا حقاً سماوياً أعلنه لنا الكتاب في العهد القديم بصورة غير واضحة المعالم، لكنه قدمه في العهد الجديد واضحاً. ثم يضيف:

ويمكن أن نلخص العقيدة في هذه النقاط الست التالية:

١ ـ الكتاب المقدس يقدم لنا ثلاث شخصيات يعتبرهم شخص الله.

---

(١) قاموس الكتاب المقدس ـ مجمع الكنائس الشرقية ص ١٠٨.
(٢) قاموس الكتاب المقدس ـ مجمع الكنائس الشرقية ص ١٠٩.

٢ ـ هؤلاء الثلاثة يصفهم الكتاب بطريقة تجعلهم شخصيات متميزة الواحدة عن الأخرى.

٣ ـ هذا التثليث في طبيعة الله ليس موقتاً أو ظاهرياً بل أبدي وحقيقي.

٤ ـ هذا التثليث لا يعني ثلاثة آلهة بل إن هذه الشخصيات الثلاث جوهر واحد.

٥ ـ الشخصيات الثلاث الآب والابن والروح القدس متساوون.

٦ ـ ولا يوجد تناقض في هذه العقيدة، بل بالأحرى أنها تقدم لنا المفتاح لفهم باقي العقائد المسيحية. ولقد كانت هذه الحقيقة متضمنة في تعليم المسيح[١].

نلاحظ في هذه المقاطع التي نقلناها انه في حين تصريحه بكون الله هو كل واحد من هذه الثلاثة، فإن هذه الثلاثة متمايزة بشكل حقيقي عن بعضها، وهو يقتضي التمايز في ذات الله أو في شخصه مهما شئت فعبر، وهذا لا يمكن أن يكون إلا بنحو التعدد الحقيقي بنحو الاستقلال، فيكون لله تعالى ثلاثة ذوات لأنه لو كان بنحو التركيب لكان عبارة عن ثلاثة أجزاء كل منها ناقص الوجود، بينما المفترض في كلماتهم أن كلا منها كامل الوجود والصفات ويكون كل منها هو الله، وهذا يتنافى مع فرض التركيب، إذ لا بد من نحو ترابط وافتقار كل جزء إلى الجزء الآخر ليتم التركيب حتى وان افترضنا انه

(١) قاموس الكتاب المقدس ـ مجمع الكنائس الشرقية ص ٢٣٢.

تركيب حقيقي، بل التركيب الحقيقي أدل على عدم إمكان استقلال أي جزء عن الجزء الآخر. ولو كان المقصود بالتعدد محض الاعتبار كما هو الحال عندنا في مسألة الصفات فإنها تتعدد بحسب المفاهيم مع كونها عين الذات لبطل القول بالتمايز الحقيقي الواقعي بين الأشخاص، ولكان هذا من التمايز بحسب مقام المفاهيم والأفكار، ولا تمايز بين هذا المقام وذاك. ذلك أن الصفات الإلهية لا تشخص لها غير تشخص الله ووجوده، وليس في الوجود وفي ذات الله أي تمايز حتى بحسب الصفات، فلو كان هذا المقصود ـ فمع انه لا يتلاءم مع كلامهم ـ يلزم بطلان التثليث، ولهذا اعتبر فيما يأتي من كلام له القول بالتعدد الاعتباري بدعة.

ويتحدث في موضع آخر عن الروح القدس فيقول: هو روح الله، الأقنوم الثالث في الثالوث. وقد ذكر هذا التعبير في العهد القديم ثلاث مرات فقط، وقد سمي روحاً لأنه مبدع الحياة، ودعي قدوساً لأن من ضمن عمله تقديس قلب المؤمن، ويدعى روح الله وروح المسيح، ويعلمنا الكتاب المقدس بكل وضوح عن ذاتية الروح القدس وعن ألوهيته، إذ نسب إليه أسماء الله الحي، وصفاته وأعماله وعبادته، فنسب إليه أسماء الله كيهوه الله الرب، ونسب إليه الصفات الإلهية كالعلم بكل شيء والوجود في كل مكان والقدرة على كل شيء(١).

وفي كتابه أضواء على المسيحية يتحدث الأستاذ متولي يوسف

---

(١) قاموس الكتاب المقدس ـ مجمع الكنائس الشرقية ص ٤١٤.

شلبي عن المجامع المسيحية التي تولدت منها فكرة الثالوث من خلال تفسيرات القساوسة والأساقفة في المجامع المذكورة بعد أن لم تكن عقيدة التثليث حاضرة في التعاليم التي جاء بها السيد المسيح، بل ولا من تعاليم الإنجيل في حدود نصوصه الدينية[١]. وهذا الأمر مذكور أيضاً في قاموس الكتاب المقدس: ولقد كان يقين الكنيسة وإيمانها بلاهوت المسيح هو الدافع الحتمي لها لتصوغ حقيقة التثليث في قالب يجعلها المحور الذي تدور حوله كل معرفة المسيحيين بالله في تلك البيئة اليهودية أو الوثنية وتقوم عليه. والكلمة نفسها «التثليث أو الثالوث» لم ترد في الكتاب المقدس، ويُظن أن أول من صاغها واخترعها واستعملها هو «ترتليان» في القرن الثاني للميلاد. ثم ظهر «سبيليوس» ببدعته في منتصف القرن الثالث، وحاول أن يفسر العقيدة بالقول «إن التثليث ليس أمراً حقيقاً في الله لكنه مجرد إعلان خارجي، فهو حادث مؤقت وليس أبدياً». ثم ظهرت بدعة أريوس الذي نادى بأن الآب وحده هو الأزلي بينما الابن والروح القدس مخلوقان متميزان عن سائر الخليقة، وأخيراً ظهر أثناسيوس داحضاً هذه النظريات وواضعاً أساس العقيدة التي قبلها واعتمدها مجمع نيقية في عام ٣٢٥ ميلادية. ولقد تبلور قانون الإيمان الأثناسيوسي على يد أغسطينوس في القرن الخامس، وصار القانون عقيدة الكنيسة الفعلية من ذلك التاريخ إلى يومنا هذا.. وأخيراً نود أن نشير إلى أن عقيدة التثليث عقيدة سامية ترتفع فوق الإدراك البشري ولا يدركها العقل مجرداً، لأنها ليست وليدة التفكير البشري بل هي إعلان سماوي

---

(١) أضواء على المسيحية ـ متولي يوسف شلبي ص ٩٣.

يقدمه الوحي المقدس، ويدعمه الاختبار المسيحي. وفي سبيل قبول هذه العقيدة واعتناقها لا بد من الاختبار العميق للحياة المسيحية»[1].

والمجامع التي لها علاقة بالتثليث اربعة هي:

مجمع نيقية الأول المنعقد في ٣٢٥م. مجمع قسطنطينية الأول المنعقد في ٣٨١م. مجمع افسس المنعقد في ٤٣١م. مجمع خليكدونية المنعقد في ٤٥١م[2]، وهو أقرب المجامع لظهور الإسلام.

أما مجمع نيقية وهو المجمع الأول الذي له أثر بعيد في حياة التدين المسيحي. انعقد بعد أن اختلفت الطوائف المسيحية في شخص المسيح، هل هو رسول نبي من عند الله فقط؟ أو هل هو يملك منزلة أعلى من الرسالة فهو بمنزلة الابن، وإن لم يكن ابناً حقيقياً؟ أو: هل هو حقيقة ابن الله؟ أما الكنيسة المصرية في الإسكندرية فكانت تقول بألوهية المسيح. وأما أريوس وهو مصري فقد جحد رأي الكنيسة، ونشر مبدأه الذي يقول إن المسيح ليس ابناً لله. وحول هذا ينقل ابن البطريق رأي اريوس فيقول: كان يقول إن الأب وحده هو الله والابن مخلوق مصنوع. (وقد كان الاب إذ لم يكن الابن). وعلى الجانب الآخر تقول كاتبة كتاب (تاريخ الأمة القبطية): الذنب ليس ذنب أريوس، بل يقع على فئات أخرى سبقته في إيجاد هذه البدع، فأخذ هو عنها، ولكن تأثير تلك الفئات لم يكن

(١) قاموس الكتاب المقدس ـ مجمع الكنائس الشرقية ص ٢٣٢.
(٢) أضواء على المسيحية ـ متولي يوسف شلبي ص ٩٥.

شديداً، كما كان تأثير أريوس الذي جعل الكثيرين يذكرون سر الألوهية حتى انتشر هذا التعليم وعمّ.

وكانت الدولة الرومانية قد خففت اضطهادها عن النشاط المسيحي، بل إنها شاءت أن تحتضن المسيحين، فعطف قسطنطين الملك على المسيحيين، وأراد أن يحسم النزاع فدعا هو إلى عقد مجمع نيقية ٣٢٥م، وأرسل بذاته رسائل إلى الفرق المتخاصمة، وهي: أريوس نفسه وبطريرك الإسكندرية. وجمع قسطنطين بينهما، ولكن الاجتماع أسفر عن خيبة أمل وإخفاق في المحادثات، فانتقل الموقف إلى قمة أعلى، وهو عقد مجمع نيقية، لفض النزاع القائم بين الموحدين المائلين إلى فكرة أريوس وغيرهم. وفي هذا يقول ابن البطريق: (بعث الملك قسطنطين إلى جميع البلدان، فجمع البطاركة والأسقافة، فاجتمع في مدينة نيقية ثمانية وأربعون وألفان من الأساقفة (٢٠٤٨) وكانوا مختلفين في الآراء والأديان: فمنهم من كان يقول إن المسيح وأمه إلهان من دون الله وهما البرابرانية، ويسمون الريميتين. ومنهم من كان يقول إن المسيح من الابن بمنزلة شعلة نار انفصلت من شعلة نار، فلم تنقص الأولى بانفصال الثانية منها، وهي مقالة سابليوس وشيعته. ومنهم من كان يقول: لم تحمل به مريم تسعة أشهر، وإنما مر في بطنها كما يمر الماء في الميزاب، لأن كلمة الله دخلت في أذنها، وخرجت من حيث يخرج الولد من ساعتها، وهي مقالة اليان وأشياعه. ومنهم من كان يقول إن المسيح إنسان مخلوق من اللاهوت كواحد منا في جوهره، وإن ابتداء الابن من مريم، وأنه اصطفي ليكون مخلصاً للجوهر الأسمى، صحبته النعمة الإلهية،

وحلت فيه المحبة والمشيئة! ولذلك سمي ابن الله، ويقولون: إن الله جوهر قديم واحد، وأقنوم واحد، ويسمونه بثلاثة أسماء ولا يؤمنون بالكلمة، ولا بالروح القدس، وهي مقالة بولس الشمشاطي بطريرك أنطاكية وأشياعه وهم البولقانيون. ومنهم من كان يقول: إنهم ثلاثة آلهة لم تزل: صالح وطالح وعدل بينهما، وهي مقالة مرقيون وأصحابه، وزعموا أن مرقيون هو رئيس الحواريين، وأنكروا بطرس. ومنهم من كان يقول بألوهية المسيح، وهي مقالة بولس الرسول، ومقالة الثلاثمائة وثمانية عشر أسقفاً. يروي ابن البطريق: أن عدد الحاضرين في مجتمع نيقية (٣١٨) أسقفاً فيقول: (وضع الملك للثلاثمائة وثمانية عشر أسقفاً مجلساً خاصاً عظيما، وجلس في وسطه وأخذ خاتمه وسيفه وقضيبه فدفعه إليهم، وقال لهم: قد سلطتكم اليوم على مملكتي لتصنعوا ما ينبغي لكم أن تصنعوه مما فيه قوام الدين، وصلاح المؤمنين). فمن هذه الرواية يتضح أن عدد الحاضرين (٣١٨) أسقفاً من التابعين لرأي قسطنطين. كان المجتمعون عامة قبل المجلس الخاص الذي عقده قسطنطين (٢٠٤٨) وكان النقاش بينهم حاداً وعنيفاً وقاسياً، مما أدهش الملك قسطنطين، فأمرهم بالتناظر ليدرك هو من خلال التناظر الرأي الصحيح، وأخيراً اعتقد قسطنطين في صحة الرأي الذي يذهب إليه بولس الرسول القائل بألوهية المسيح، وعندئذ اختلف الناس إلى قسمين، الفريق الملكي الذي شكل مجمع نيقية فيما بعد وعدده (٣١٨) أسقفاً، والفريق المعارض وهم شتى في الرأي والمذهب وعددهم (٢٠٣٠) أسقفاً.

بهذه الأقلية صدرت القرارات التالية:

١ ـ الكنيسة الرسولية تحرم القول بأن الزمن قد خلا من ابن الله بتاتاً.

٢ ـ طرد كل من يخرج على هذه العقيدة[١].

ويرى الدكتور احمد الشلبي أن بولس كان في بادئ الأمر من أبرز وأنشط المضطهدين لفئة الحواريين القليلة العدد، ثم اعتنق المسيحية فجأة، وانه اخذ يقرّب إلى عقول تلاميذه الفكرة الذاهبة إلى أن شأن عيسى كشأن أوزوريس: (كان رباً مات ليبعث حيا، وليمنح الناس الخلود)[٢]. وهكذا وضع بولس بذرة ألوهية المسيح. واشتدت الإضطرابات بين الجماعات المسيحية، فجمع قسطنطين إمبراطور الروم البطاركة والأساقفة فيما يسمى بمجمع نيقية ليضع حداً لهذه الاختلافات، واختلف المجتمعون، وتضاربوا: ولم يستطيعوا أن يصلوا إلى قرار، (فقرر الإمبراطور أن يفصل في الأمر بالتدابير الشديدة بعد أن تبنّى رأي صديقه الممثل الديني للغرب (كاهن روما)، فأصدر أمره بإخراج الرؤساء الروحانيين الموحدين، ونفى الكثيرين منهم، وقتل أريوس مع بعض من أيّدوا رأيه، واجتمع الأعضاء القائلون بالتثليث وبألوهية المسيح وعددهم ٣١٨، واتخذوا قراراً بذلك، وعند كتابة نص القرار اعترض أكثرهم على عبارات المساواة بين الآب والابن، ولكنهم خافوا أن ينزل بهم ما نزل بمعارضي التثليث، فوضعوا إمضاءاتهم على هذه الوثيقة)[٣].

---

(١) راجع لكل ما تقدم أضواء على المسيحية ـ متولي يوسف شلبي ص ٩٥.

(٢) احمد شلبي، مقارنة الأديان المسيحية، ص١٧٠ ـ ١٧٨، نقلا عن A. Short History of the World

(٣) مقارنة الأديان، المسيحية ج ٢ ـ الدكتور أحمد الشلبي ص ١٢٣.

أما المجمع الثاني وهو المجمع القسطنطيني الأول فقد انعقد لبحث علاقة الألوهية بالروح القدس وكانت قد صعدت في آفاق الفكرة الثقافية المسيحية، فكرة يحملها القسيس (مكدرنيوس) ملخصها: (أن الروح القدس ليس بإله، وإنما هو مخلوق مصنوع)، وروجت هذه المقالة وشاعت، فلقيت في المجتمع نوعين من الناس:

١ ـ الموحدين أصحاب أريوس، وأوسابيوس، فتقبلوها بقبول حسن، ونشروها وروجوها.

٢ ـ الوثنيين المؤلهين فخالفوها وحاربوها، وعلى رأس هذا الفريق بطريرك الإسكندرية، فاجتمع هذا الفريق بما له من سلطة دينية عند الملك، وأوعز إليه بعقد مجمع لذلك (١٥٠) خمسون ومائة أسقف في القسطنطينية وقرر:

١ ـ إثبات أن الروح القدس هي روح الله وهي حياته، فهي من اللاهوت الإلهي.

٢ ـ لعنة مكدونيوس وأشياعه، وكل من يخالف هذا القرار من البطاركة وغيرهم... الخ[١].

أما مجمع أفسس الأول، فقد انعقد بهدف تفسير التقاء الأقانيم الثلاثة والعلاقة بينها بعد أن عج المجتمع بالنظريات التي تفسر علاقات الأقانيم بعضها ببعض، ومن ذلك العجيج مذهب نسطور وفيه: يقرر بطريرك القسطنطينية (نسطور) أن هناك: أقنوما وطبيعة،

---

(١) أضواء على المسيحية ـ متولي يوسف شلبي ص ١٠٠.

فأقنوم الألوهية من الأب، ونسبة الألوهية تكون إلى الأب، وطبيعة الإنسان وهو مولود من مريم، وإذن فمريم أم الإنسان وليست بأم الله. والمسيح الذي ظهر بين الناس متحد بالمحبة مع الابن، والعلاقة بين الله وبين ابنه المحبة، والمسيح الظاهر ليس إلهاً ولكنه مبارك بما وهبه الله من الآيات والتقديس، وحول هذا يقول كتاب (تاريخ الأمة القبطية): (أما هرطقة نسطور هذه فلم تكن كغيرها نشأت عن اختلاف في عقائد وضعها الآباء والأحبار، بل هي جوهرية تختص بأعظم موضوعات الإيمان والأركان في الدين المسيحي، ذلك أن نسطور ذهب إلى أن ربنا يسوع المسيح لم يكن إلهاً في حد ذاته بل هو إنسان مملوء من البركة والنعمة، أو هو ملهم من الله، فلم يرتكب خطيئة، وما أتى أمراً إداً).

وينقل إلينا ابن البطريق رأي نسطور فيقول: (إن هذا الإنسان الذي يقول إنه المسيح بالمحبة متحد مع الابن، ويقال إنه الله وابن الله ليس بالحقيقة ولكن بالموهبة، وإذن فنسطور لا يقول بألوهية المسيح، ولا يقول إنه هو ابن الله. وعلى العادة خرجت جموع الأساقفة يعارضون فكرة نسطور في تفسيره للأقانيم، وقوله ببشرية المسيح، وفي مطلعهم أسقف رومية، وبطريرك الإسكندرية، ودارت بينهم مكاتبات بشأن عقد مجمع للنظر في بدعة نسطور، فاتفقوا على عقد مجمع في أفسس لبحث هذا الموضوع. ولم يحضر نسطور هذا المجمع لما علمه من النية حول لعنه وطرده، واتخاذ قرار ضد مذهبه، وكذلك تبعه أساقفة أنطاكية، فبقي من المتراسلين لعقد الاجتماع بطريرك الإسكندرية، وأساقفة رومية، وبيت المقدس).

وفي أفسس عام ٤٣١م انعقد المجمع بقوة (٢٠٠) مئتي أسقف لا غير، فقرر أن مريم العذراء أم الله كما يقول في ذلك كتابهم الذي وقعوه، أن مريم القديسة العذراء ولدت إلهنا يسوع المسيح الذي مع أبيه في الطبيعة، ومع الناس في الناسوت والطبيعة. وأقروا بطبيعتين للمسيح: واحدة لاهوتية، والأخرى ناسوتية بشرية. كما اقروا لعن نسطور ونفيه إلى مصر[1].

أما مجمع خلقيدونية فقد انعقد بسبب أن ما تقرر من أن للمسيح طبيعتين: لاهوتية، وناسوتية لم يحسم النزاع بين الطوائف المسيحية المتخاصمة، لا سيما والفريق المعارض أخذ ينشر مذهبه حتى سافرت مبادئه إلى الموصل والفرات. وعلى الجهة المقابلة نرى بطريرك الإسكندرية يخرج بمذهب جديد في تفسير طبيعة المسيح، فيقول: إنهما طبيعتان في طبيعة واحدة، إنهما اللاهوت والناسوت التقيا في المسيح، ولهذا عقد بطريرك الإسكندرية مجمع أفسس الثاني، وقرر فيه مذهبه من أن للمسيح طبيعة واحدة اجتمع فيها اللاهوت، والناسوت. فغضبت الكنيسة الكاثوليكية وسمت هذا المجمع بمجمع اللصوص، وعارضه بطريرك القسطنطينية معارضة شديدة، وانسحب من المجلس وأعلن عدم احترامه لقرارات المجمع، فأمر رئيس المجمع بحرمانه وطرده، وحدث لذلك شغب وصخب وعراك شديد وعنيف، وبرزت أفكار دينية حول صحة انعقاد مجمع أفسس الثاني، ومدى سلطانه التشريعي، ومدى الاحترام الذي تناله قراراته، وقيمة القرارات الحرمانية

---

(١) أضواء على المسيحية ـ متولي يوسف شلبي ص ١٠٢.

التي يصدرها: هل تحترم وتعتبر نافذة المفعول، أو ملغاة؟. لكل هذا عم البيئة المسيحية نزاع وعراك وفوضى فكرية ودينية، فأرادت ملكة الرومان وزوجها إنهاء ذلك الشغب، فدعت حكومتها إلى عقد مجمع في مدينة خليقيدونية في عام ٤٥١م حضره (٥٢٠) عشرون وخمسمائة أسقف، تحت إشراف زوج الملكة. وقد ساد اجتماع هذا المجمع صخب وفوضى ولدته مشكلة اقتراح إخراج ديسكورس بطريرك الإسكندرية بتهمة أنه عقد مجمع أفسس الثاني بغير إذن من الكرسي الرسولي المقصود به (بابا روما)، ولكن مندوبي الحكومة رفضوا هذا الاقتراح، فوقع بسبب ذلك ألوان عديدة من المشاجرات والمنازعات.

وقد قرر هذا المجمع إن المسيح فيه طبيعتان منفصلتان لا طبيعة واحدة، وإن الألوهية طبيعة وحدها، والناسوت طبيعة وحده، التقتا في المسيح، كما قرر لعن نسطور، ولعن ديسكورس، وكل من يشايعهم في مقالتهم، ولعن وإبطال قرارات مجمع أفسس الثاني الذي كان قد عقده ديسكورس بطريرك الإسكندرية، والذي قرر فيه أن للمسيح طبيعة واحدة التقى فيها اللاهوت والناسوت، وقرر أيضاً نفي بطريرك الإسكندرية ديسكورس إلى فلسطين. وقد ظهر على اثر ذلك مذهب جديد، وهو مذهب يعقوب البراذعي، وفيه يدعو إلى مذهب الكنيسة المصرية التي ترى أن المسيح له طبيعة واحدة على خلاف ما قرره المجمع الرابع الذي انعقد في خلقيدونية عام ٤٥١م، وذلك في خلال القرن السادس الميلادي. وبهذا فقد بدأ انفصال الكنيسة المصرية عن الكنيسة الغربية[١].

---

(١) أضواء على المسيحية ـ متولي يوسف شلبي ص ١٠٤.

والملفت ان الكثير من المعتقدات المسيحية تولدت من مجمعات انعقدت بعد أكثر من ألف سنة على ولادة السيد المسيح عليه السلام، مثل إقرار امتلاك الكنيسة البابوية للغفران تمنحه لمن تشاء، حيث اقر في مجمع انعقد في روما في العام ١٢١٥ ميلادي[١].

لقد شهد التاريخ المسيحي في بعض محطاته انتشاراً واسعاً للتوحيد بالمفهوم الإسلامي إلا أن هؤلاء تم إقصاؤهم من الساحة المسيحية بفعل الترهيب والاضطهاد الذي لاقوه وبفعل تسلط المجامع على العقول فمارست سلطتها على مستوى الأفكار وكانت تملك السلطة القانونية الكافية لإجراء كل ذلك حتى آل الأمر إلى حالنا المشهودة يؤكد المعتقد المسيحي العام على التثليث، وتأليه الثلاثة مع كونها في جوهر واحد.

مشكلة العقل في موضوع التثليث:

نوافق على قول من يقول بعدم إمكان الالتزام بالثالوث من دون أن نربطه بالتوحيد كلازم من لوازمه وإلا بطل القول بالتوحيد[٢]. ولن يكون بالإمكان فرض مرحلة زمنية من حياة الأديان تقول فيه بالتوحيد من دون تثليث لو كان التثليث معتقداً صحيحاً، لأن الثالوث ليس قضية تشريعية فقهية لتتغير بتغير الشرائع، بل هي قضية عقائدية إن ثبتت تثبت منذ الأزل وإلا لبطلت عقيدة الثالوث، لأن الله تعالى ليست له حالات مختلفة ففي زمن يكون واحداً بدون تثليث، وفي

(١) أضواء على المسيحية ـ متولي يوسف شلبي ص ١١٥.

(٢) الاسلام يسائل المسيحية ص ٧٧.

زمن آخر يكون مع تثليث. وحينئذ يكون عدم اعتقاد الأديان السابقة على المسيحية للقول بالتثليث دليلاً على بطلانه.

وإذا كانت هذه هي حال الثالوث، أي عقيدة لا يجوز أن تكون مختصة بالمسيحية على افتراض صحتها، وجب التصريح به في الكتب الدينية السابقة وفي الأناجيل، مع أنهم يعترفون بعدم وجود هكذا تصريح، فكيف يهمل التصريح بهكذا مبدأ مهم وجوهري في الدين، ويتكل في بيانه في الأناجيل على دلالات بعيدة قليلة ـ استند إليها القائلون بالتثليث ـ لا ينتبه لها المخاطبون بالمسيحية في عصر وجودها حتى احتاج الأمر إلى ما يزيد عن ثلاثماءة عام لفهمها واقرارها. كما أنها قضية لا يلتفت العقل إليها دون بيان، فكيف إذا كان يراها أمراً مستحيلاً. وافتقاد النصوص الدينية السابقة على المسيحية لأي حديث عن الثالوث دليل آخر على بطلانه.

ومع أن القرار المسيحي الرسمي يجعل المسألة بعيدة عن إدراك العقل، ومع أنهم يعترفون بأن المسيحية لم تنجح في التكلم عن حضور الله في شخص يسوع على نحو يجعل من المستحيل اتهامها بالوثنية[١]، سعى البعض لتقريب فكرة الثالوث عقلياً، فقيل: إن الله يكشف عن ذاته للإنسان، لذا كان لا بد لهذا الكشف أن يكون ملائما للهدف. وبما أن الإنسان هو المقصود بهذا الكشف وجب أن يكون قادراً على قبول حقيقة إله واستبطانها أي استيعابها في داخل كيانه، فالله هو الذي ينقل ذاته المكنونة إلى الإنسان[٢].

(١) الاسلام يسائل المسيحية ص ٥٨.
(٢) الاسلام يسائل المسيحية ص ٧٨.

ومع أن هذه المقدمات تفتقد للدليل لأننا إذا قررنا أن حاجة الإنسان إلى ربه، وإلى التواصل معه تقتضي أن يكشف الله عن ذاته للإنسان، وإذا كان لا بد أن يكون هذا الكشف ملائما للهدف كانت النتيجة أن الله تعالى يكشف عن ذاته بمقدار الحاجة ن وليس عن تمام ذاته فينقلها إلى الإنسان. وهل الكشف لا يكون إلا بأن تحل الذات في الإنسان، أم يمكن من خلال وسيلة إدراك معينة ولو حضورية من دون حاجة إلى التوحد أو الحلول أو التجسد مهما شئت فعبر.

يركز بعض الباحثين المسيحيين على فكرة نفخ الروح في الإنسان، وان ذلك يقتضي أن يحمل الإنسان في ذاته جزءً من الكيان الالهي[1]. وهذه أيضاً قضية تحتاج في نفسها إلى برهان، مع أن مقتضاها كون النبي آدم عليه السلام قد تجسد فيه الله تعالى، بل هو أولى، فإن آدم ولد من غير أب ولا أم بينما السيد المسيح عليه السلام ولد من أم، وهم لا يعترفون بهذا المقام لغير السيد المسيح عليه السلام.

قيل: لو كان الله قدرة كيان مطلقة بدون تمييز في ذاته لما كان للكائنات المخلوقة أي موضع إلى جانبه ن فالمطلقية التي لا تمييز فيها تقصي أي كائن مستقل إلى جانب الله أو بإزائه. وفي هذه النظرة يغدو كل تعبير من مثل «الله والخليقة» أو «الله والإنسان» تعبيراً متناقضاً في ذاته، فالواحد المطلق والكل الشامل لا يمكن أن يعطف عليه أي كائن آخر، وإذا كانت ثمة خليقة فيجب أن تكون إما جزء الهياً أي انبثاقاً منقوصاً من الألوهية بدون استقلال حقيقي، فتكون

---

(١) الاسلام يسائل المسيحية ص ١١٧.

بإزاء الله في الظاهر فقط، وإما تقليص مطلقية الله أو حتى تلغى. فمن خلال خليقة مستقلة ينصب بإزاء القدرة الإلهية الواحدة القائمة بذاتها شيء ما تعود إليه استقلالية على الأقل نسبية، وبذلك يقام بإزاء الكيان الإلهي القائم بذاته شيء ولو زهيد كيان له قوام على الأقل سلبي، فيه تظهر قدرة الله، بيد أن ذلك يؤدي إلى ارباك في مفهوم الله كقدرة بها يقوم كل شيء[١].

وهذه الكلمات تدل على فهم لله تعالى مختلف عن فهمنا له، فالله تعالى ليس وعاء وليس ظرفاً، ولا تنطبق عليه معايير المكان والزمان. وللوجود مراتب لا علاقة لها لا بالزمان ولا بالمكان، وبهذا يزول التساؤل الذي انطلقت منه تلك الكلمات: انه لو كان مطلقاً لما كان للكائنات أي موضع إلى جانبه، فهذا تصور مادي لله تعالى تم تأسيسه من دون أي بيان.

وبهذا تسقط الصورة الثالوثية التي قيل عن معناها: إن الله يحقق حياته الإلهية الباطنة في تبادل المحبة، فهو ليس مطلقاً قائماً في ذاته، بل هو وحدة في شركة ينال فيها كل من الاقانيم الإلهية كيانه الإلهي الآخر، ويمنحه كيانه. فالأقانيم في الله (وهي محض علاقات في الأخذ والعطاء) قائمة في عمق كيانها نفسه، بحيث يعطي كلٌ منها الآخر مجالاً إلى جانبه، وفي هذا المجال ينفتح على كل من الاقنومين الآخرين، وهذا يعني بالنظر إلى الخليقة أن المجال الذي

---

(١) العقيدة المسيحية في لقاء مع الاسلام ص ٣٣٩.

يفسح فيه الله على نحو ما إلى جانبه للخليقة ليس أول مجال يفسحه، بل إن هذا المجال قائم في الله نفسه[١].

وهذه العبارات ناطقة بالتعدد الحقيقي، لأن العلاقات في الأخذ والعطاء لا يمكن أن تكون بين أمر وذاته، ولا يمكن أن نفترض وحدة في شركة إن كان التغاير اعتبارياً، إذ الشركة تفترض تعدداً حقيقياً وتغايراً واقعياً، وإلا فلا شراكة بمحض تعدد العناوين والأسماء. وكون الله محبة لا يستلزم أن يهب نفسه أو ذاته، فهذا كلها مقولات لا يتم بيانها بالخطابات والشعر والكلام الجميل، بل تحتاج إلى براهين لم يتم ذكر أيٍ منها.

وكون الله محبة لا يستلزم حاجته إلى الإنسان ليتاح له أن يكون محبة. بل كون الله تعالى محبة أو كرماً هي نفسها فيض تستدعي وجود مفاض عليه مخلوق يتنعم بكرم الله تعالى. وفرق بين أن نقول إن الله يحتاج للإنسان، وبين أن نقول إن الفيض الإلهي المطلق يؤدي إلى الخلق باعتباره كرماً ونعمة للمخلوق.

نحن نؤمن بضرورة أن يكون هناك نحو انكشاف أمام الإنسان بعقله وروحه عن الله تعالى، كما نؤمن بضرورة أن يكشف الله تعالى ما يريده للإنسان، وهذا يتوقف على نحو من أنحاء التجلي الإلهي على الإنسان، لكن هذا لا يقتضي ما قيل انه «إذا كانت كلمة الله يجب أن تصل إلى الإنسان كما هي، أي ككلمة إلهية وليس بوجه منقوص من خلال وساطة مخلوقة، فعلى الله أن يستخدم وسيطاً

---

(١) العقيدة المسيحية في لقاء مع الاسلام ص ٣٣٩.

مخلوقاً يوصل كلام الله بشفافية وصفاء، وعلى الله أن يمنح هذا الوسيط المخلوق صورة تمكنه من أن ينقل كلمته الإلهية كاملة بدون تغيير. مثل هذا الوسيط هو الإنسان مع طاقته الروحية التي تؤهله لأن يكون منفتحاً على الله بحيث يستطيع الله أن يستخدم وساطته للتعبير عن كلامه الإلهي.. إن يسوع المسيح بحسب المفهوم المسيحي ظهرت في أسمى مظاهرها سمة الشفافية هذه التي يمكن أن يتمتع بها كائن إنساني ففيه اتخذت الكلمة الإلهية طبيعة إنسانية، وامتلكتها إلى حد أن كلمة الله ظهرت كاملة في تلك الطبيعة[١].

وهذا أيضاً من كلام الخطابة، والحماسة، وهو اشبه بالشعر لم يذكر فيه أي دليل على انحصار الكشف بذلك، ولا البحث عن محاذيره العقلية وردها. مع انه كلام مردود لأن وصول الكلمة كما هي لا يتوقف على التجسد، والتلازم يحتاج إلى دليل لم يتم عناء بيانه، بل الواضح انه لا يتوقف والدليل على عدم التوقف موجود، فقد وصلت كلمة الله تعالى عبر أنبيائه ورسله إلى الناس قبل المسيحية كاملة تامة من دون أن يدعي أحد أي نحو من أنحاء التجسد. والتجلي الإلهي المطلوب في الرسل والأنبياء يختلف كلياً عن مسألة التجسد. على أن كلمة الله مجرد فعل من أفعاله سبحانه وتعالى، فلا بد أن نفترض دائما انه إذا فعل الله فعلاً وجب أن يكون مطلقاً لا حدود له، فلو رزق الله زيداً من الناس وجب أن يكون رزقاً مطلقاً لا ينتهي. ولو كانت الكلمة تستلزم الخلود والأزلية لوجب أن تكون كل

(١) العقيدة المسيحية في لقاء مع الاسلام ص ٣٤٧.

أفعال الله تعالى كذلك، وكل الخليقة هي فعل من أفعاله تعالى منتسبة إلى كلمته ورحمته ومحبته وقدرته فوجب أن تكون أزلية.

وقد تنبه بعض الباحثين المسيحيين إلى إشكال عقلي جوهري في مسألة الثالوث والتجسد، فتساءل: كيف يمكن لكائن متناهٍ أن يدرك الإله غير المتناهي؟ ألا يصير الله متناهياً على الأقل في إمكانية تقبله من قبل الإنسان؟ بحسب المفهوم المسيحي في شخص يسوع المسيح ثمة اتحاد حقيقي بين الله والإنسان، ولكن إذا كان لا بد لكلمة الله أن تصل كاملة إلى الإنسان فهذا يشترط أن يمنح الله نفسه الإنسان إمكانية تقبله وإدراكه، بل أن يكون الله هو نفسه إمكانية مجيئه في الإنسان، في هذا السياق فسر كبار اللاهوتيين من آباء الكنيسة آية المزمور «بنورك نعاين النور»، وهذا يعني أن النور الذي هو الله الذي يأتي إلى الإنسان لا يمكن أن يراه الإنسان إلا في النور الذي هو الله نفسه في داخل الإنسان. هذا النور الإلهي الذي فيه يمكن إدراك كلمة الله كما هي يدعى في التراث الكتابي واللاهوتي الروح القدس(١).

إلا انه أجاب عنه بقوله: إن المفهوم المسيحي لاتصال الله اتصالاً ذاتياً بالإنسان ينطوي على ثلاث نقاط:

اولاً: إن الله اللامتناهي الآب هو الذي بكلمته يتصل بالإنسان اتصالاً كاملاً لينشئ معه اتحاد محبة.

ثانياً: كلمة المحبة هذه في صورتها السامية التي لا يمكن تجاوزها لم تعد كما كانت سابقاً، مجرد لمعان جزئي وظرفي لكلمة

---

(١) العقيدة المسيحية في لقاء مع الاسلام ص ٣٤٨.

الله، بل هي الله نفسه من حيث هو كلمة.. والذي في يسوع اتخذ طبيعة إنسانية وحياة إنسانية يظهر فيها الله بشفافية كاملة.

ثالثاً: إن تقبل كلمة الله هذه التي هي الله نفسه يتم في الإنسان بطريقة إلهية، وهذا يعني أن التقبل الذاتي لكلمة الله هو نفسه أيضاً الله انه الروح القدس»[١].

ولقد أصاب في بيان جزء من المشكلة العقلية في هذه القضية، لكن انظر إلى جوابه الذي قدمه، والذي يعتبر أن الله يمكنه أن يفعل هذا المستحيل، مع أن المستحيل مما لا يمكن في ذاته أن يقع فكيف يصير المستحيل بإرادة الله تعالى ممكناً، فهل يمكن لأحد أن يدعي إمكانية الجمع بين النقيضين.

خلاصة الكلام أننا لم نجد في أدلة التثليث التي تذكر عادة ما يمكن أن يعتبر دليلاً عقلياً عليه، وكل ما قدم حتى الآن إنما هو مقترحات أو تصورات عجزت عن تحقيق هدفها، وهو تقريب الفكرة إلى الأذهان لحاجتها في نفسها إلى براهين مفقودة، وهم يعترفون بالعجز عن تقديم دليل عقلي كافٍ، وإنما استدلوا على ذلك بدلائل نصّية يسهل التعامل معها والمناقشة في دلالتها. فقد استدلوا على أن المسيح ابن الله الأزلي بمثل ما يحكونه عن صوت من السماء عن معموديه المسيح يقول: «هذا هو ابني الحبيب سررت به»[٢]، كما استدلوا على ذلك بواسطة القيامة من الأموات وبصعوده إلى السماء[٣].

---

(١) العقيدة المسيحية في لقاء مع الاسلام ص ٣٤٩.
(٢) متي ٣: ١٧.
(٣) قاموس الكتاب المقدس ـ مجمع الكنائس الشرقية ص ١٠٨.

وهذا الدليل مردود من الأناجيل نفسها، إذ استعمل لفظ الابن في غير السيد المسيح عليه السلام كالملائكة والمؤمنين، فإذا كان لفظ الإبن يدل على ذلك المقام للزم الشمول للملائكة والمؤمنين. وان كان لا يدل في حد ذاته سقط الاستدلال لعدم وجود أي إضافة كلامية تدل على الفرق.

ويستدلون أيضاً بقول يوحنا في وصف المسيح: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله... كل شيء به كان، وبغيره لم يكن شيء مما كان. والكلمة صار جسداً، وحل بيننا، ورأينا مجده مجداً»[1]، وبما يرويه متي: «ان رئيس الكهنة سأل المسيح مرة وقال له: استحلفك الله الحي أن تقول لنا: هل أنت المسيح ابن الله؟ فأجابه المسيح أنا هو»[2]، وبما جاء في أعمال الرسل أن فيليبس أحد الحواريين كان يسير مع خصي فمرا بماء، فطلب الخصي من فيليبس أن يعمده، فقال فيليبس إن كنت تؤمن من كل قلبك عمدتك. فقال الخصي: أنا أؤمن أن يسوع هو ابن الله. فعمده فيليبس»[3]. وهذه الدلالات كسابقها لا تشكل دليلاً على أي من الثالوث كما هو واضح خاصة إذا ما تنبهنا إلى شيوع لفظ ابن الله أو أبناء الله للدلالة على نحو اختصاص بالله تعالى، بينما الأناجيل مليئة ما يدل على التوحيد من غير تثليث، وعلى أن عيسى عليه السلام نبي من الأنبياء ففي إنجيل متي: «هذا يسوع النبي الذي من ناصرة

(١) يوحنا ١: ١، ٣، ١٤.
(٢) متي ٢٦: ٦٢.
(٣) مقارنة الأديان، المسيحية ج ٢ ـ الدكتور أحمد الشلبي ص ١٢٧.

الجليل»[١]. عن انجيل لوقا: «قد خرج فينا نبي عظيم». ويروي يوحنا: «إن هذا هو بالحقيقة النبي الآتي إلى العالم». ويروي يوحنا عن عيسى عليه السلام: «وأنا إنسان قد كلمكم بالحق الذي سمعه من الله». ويروي يوحنا كذلك عن عيسى عليه السلام: «إني أصعد إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم». بل في رسالة أعمال الرسل أن موسى إنما بشّر بنبي آخر لا أكثر: «ان موسى قال للآباء: إن نبياً مثلي سيقيم لكم الرب إلهكم من إخوتكم، له تسمعون في كل ما يكلمكم، وكل نفس لا تسمع لذلك النبي تباد من الشعب، وجميع الأنبياء أيضاً من صموئيل فما بعده، جميع الذين تكلموا، سبقوا وأنبئوا بهذه الأيام»[٢].

وعلى كل حال فالتاريخ يؤكد أن عقيدة التثليث لم تظهر مع ظهور المسيحية، وإنما أقرت بعد نحو ثلاثمائة عام من ولادة المسيح عليه السلام، وهذا يفرض تساؤلاً حول كيف يمكن أن لا تكون لهذه العقيدة أي رواج في عصر نشوء المسيحية ما دامت تشكل جوهر المسيحية، مع أن ما يشكل جوهر الدين لا بد أن يكون أكثر شيء تم التصريح به، وتوضيحه والدعوة إليه، لا أن يترك من غير تصريح ولا دلالة واضحة ولا تركيز عليها، ثم نأتي بعد سنين طويلة لنحاول الاستدلال عليها من بعض الفقرات المتناثرة في انجيل هذا أو ذاك.

---

(١) إصحاح ٢١ الفقرة ١١.

(٢) ٣: ٢٢ ـ ٢٣ راجع لكل ما تقدم من نقل عن كتبهم: مقارنة الأديان، المسيحية ج ٢ ـ الدكتور أحمد الشلبي ص ١٢٨.

إن ظاهرة الغلو برزت أيضاً في المجتمعات المسلمة، إلا أن البحث معها سهل يسير من خلال العقل والرجوع إلى النصوص القرآنية والنصوص الثابتة عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، كما أنها بقيت ظاهرة شاذة، بخلاف المسيحية التي صارت هي الحالة العامة، وصار منكر الثالوث والقائل بالطبيعة الواحدة هو الشاذ.

لقد اتضح أن المسيحية المعاصرة في دعوتها إلى دينها لا تعتمد على أي دليل عقلي محكم ومتين يرتكز على أسس برهانية كافية وافية، وهم يقرون بذلك، وإنما تعتمد على نصوصها، وهذا خلل منهجي آخر، إذ لا يمكن إثبات المسيحية من خلال نصوصها، إلا أن هذا المنهج ـ أي الاعتماد على النص ـ قد يبرره قوم في إطار الحوار بين الأديان، لأن المسلمين يعترفون بالمسيحية كما يعترفون باليهودية، وعلى هذا يفترض أن تكون النصوص الدينية المسيحية حجة على المسلم، كما أنها حجة على المسيحي وهكذا الحال في النصوص اليهودية ما لم يتم الطعن الصحيح المبين بالبرهان السليم بتلك النصوص أو بدلالتها.

إلا أن المشكلة كما بينا سابقاً في وجود هكذا نص يدل على ما يدعون، وهم عندما يستدلون بتلك النصوص،لم يبينوا عن أي فرق بين نص له دلالة محكمة مؤكدة ونص دلالته محتملة غير واضحة، وإنما يفترضون دائماً من كون الدلالة محكمة، مع أن الدلالة مرتبطة بفهم الإنسان نفسه. وبين ما يريده صاحب النص وما يفهمه الإنسان علاقة تطابق تارة واختلاف تارة أخرى، فلا بد من رسم الضوابط التي تجعلنا بمنأى عن الاختلاف بين الفهم والمراد، وهذا ما لم يتم

التأسيس له عند الاستدلال بالنصوص. ومن الفوارق الأساسية بين النص المحكم والنص الظاهر أن الأول لا يمكن إلا أن يكون مراداً، ولهذا لا يمكن أن يصطدم مع أي بداهة عقلية أو دينية، بينما الثاني قد يكون الظاهر مراداً، وقد لا يكون، وحسم الأمر يرتبط بالقرائن وعدمها، ولذا يمكن للظاهر، أو للدلالة الأولية، أن تصطدم مع إحدى البداهتين، ويكون هذا بحد ذاته قرينة عقلية على عدم إرادته. وقد اشتغل علماء الإسلام كثيراً على مسألة النص والظاهر للحاجة الملحة التي يتطلبها بحث الدلالة واكتشاف المقصود.

لا يوجد في الأناجيل الأربعة أي نص محكم وتصريح صريح بالظهور الإلهي في الإنسان إلى حد التجسد أو التوحد أو الحلول، ولذا لم يذكر أي من الباحثين المسيحيين هكذا نص، فالنصوص المعتمدة عندهم على مسألة التجسد والتثليث إنما تدل بالظهور وأحيانا بالتلميح، وهو أقل شأناً من الظهور، يشبه حالهم من هذه الجهة حال من يريد أن يتمسك بحرفية النصوص القرآنية في مثل قوله تعالى ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ فيزعم أن لله تعالى يداً جسمانية سواء كانت كأيدينا أم مختلفة عنها مع تعطيل للعقل عن أي دور في تقييم الدلالات والأفهام.

ثم إن هنا مشكلة أخرى تتعلق بالاستدلال بالنصوص ذلك أن الأناجيل الأربعة كتبت بعد السيد المسيح عليه السلام، فبعضها كتب بعده بعشرين سنة، وبعضها كتب بعده بسبعين سنة، فهي إذن ليست نص السيد المسيح عليه السلام، بل نص بعض تلامذته أي ما فهموه من السيد المسيح عليه السلام، واثبات الانطباق التام بين أقوال السيد المسيح عليه السلام

وبين ما ينقله تلامذته يتوقف على إثبات عصمة التلامذة من كل خطأ وسهو وكذب. ولكن إثبات العصمة لا يكون إلا بالنص على عصمتهم أو على كونهم الأوصياء، وليس لدينا نصوص خارج الأناجيل حسب ما يقولون هم أنفسهم، فإذا أريد إثبات النص على العصمة أو الوصاية من خلال ما كتبه التلامذة أنفسهم، فهذا من إثبات الشيء بنفسه فهو نحو مصادرة ودور، والنص ليس معجزاً حتى يكون إعجازه دليل صحته.

أما ادعاء: «ولما كتب الآباء والأنبياء والرسل أسفار الكتاب المقدس كانوا مسوقين من الروح القدس الذي أرشدهم فيما كتبوا، وعضدهم وحفظهم من الخطأ، وفتح بصائرهم في بعض الحالات ليكتبوا عن أمور مستقبلة»[1]. فإنه يبقى مجرد ادعاء يجري عليه عين ما تقدم.

وبهذا ينتفي الأساس الذي بني عليه التثليث. ونحن وان كنا نؤمن بالمسيحية إلا أننا آمنا بها من خلال القرآن، ولولا القرآن فلا دليل لدينا عليها، وإذا كان إيماننا بها من خلال الإيمان بالقرآن كان يمكننا محاكمة المسيحية على ضوء القرآن، ولا سبيل لنا للإيمان بالمسيحية بالنحو الحاضر بمعزل عن القرآن، لأننا نحتاج إلى طريق عقلي لا يقبل الشك، وهو ما لا نجده بين أيدينا إذ لا يكفي للإيمان بالشيء إمكانه بل لا بد من إثباته، فكيف إذا كان مستحيلاً. أما القرآن فإنه يمتلك كل المواصفات التي تجعل العقل يذعن له أهمها صفة الاغجاز.

(١) قاموس الكتاب المقدس ـ مجمع الكنائس الشرقية ص ٤١٤.

وربما كان فشل إثبات عقيدة التثليث نفسها إمام العقل أحد الأسباب الذي دعا الباحثين إلى اعتبار الإيمان لا علاقة له بفعل العقل، وان ليس في الإيمان إلا تعبد، فكان أن ظهرت دعوات لضرورة إعطاء فسحة للعقل تختلف عن فسحة الإيمان. وهذا التمييز ليس له أي صدى في الإسلام، لأن العقيدة التي لا يمكن للعقل أن يقر بها ويرى استحالتها هي عقيدة لا يمكن أن يدعو لها الإسلام، مهما وجدت النصوص المخالفة له. وان إيماناً لا يرتكز في أسسه على العقل هو تعبد مرفوض. أما التمسك بالاختبار المسيحي فهو لا يشكل ميزة خاصة بالمسيحية لأن الاختبار أمر مشترك بين الأديان السماوية، وبعضهم قد يرى نيله في البوذية.

يسعى بعضهم للتفتيش عن عبارات بديلة عن عبارة الثالوث ليزيل اللبس الموجود عند المسلمين، معتقداً أن المسألة هي مجرد قضية ألفاظ غير مفهومة، وليس قضية مضمون مستحيل، مع انه لا لبس في القضية لأن المسألة ليس مسألة ألفاظ بل معان ومقاصد، فلو أريد بالثالوث معنى مقبول للعقل ـ إذ ليس في الإسلام مقبولية أخرى، فيما يرتبط بالأسس العقائدية الأولية ـ فلن تكون هناك أدنى مشكلة في اللفظ، كما لن يشكل مصطلح الإبن مشكلة عقلية إن كان له معنى مقصود مقبول، وإذا كان المعنى غير مقبول لم ينفع فيه استعمال لفظ «عبد».

إن القول بتحلي النبي عيسى عليه السلام بقدرات عظيمة على مستوى الخلق والإحياء وإبراء المرضى ليس قولاً مستغرباً في عالم الأديان، بل ربما كان من مسلمات هذا العالم، فكل نبي له تلك القدرات أو

بعضاً منها، إلا انه مختلف تماماً عن فكرة التثليث والألوهية والعبودية.

إن المتابعة الدقيقة للمعتقدات المسيحية وكيفية البرهان عليها تكشف لنا عن حجم المأزق، ذلك أنهم يتعاملون مع المعتقدات الأساسية كأنها مسائل تقنينية تشريعية يمكن للكنيسة أن تبت بها من دون أن تخضعها لمعايير العقل السليم، وهذه النمطية كانت ثابتة في العصور الماضية حتى على مستوى العلوم الطبيعية، وقد تمكنت المجتمعات المسيحية من التحرر من سلطة الكنيسة فيها وبقي لها أن تسعى للتحرر من هذه السلطة فيما كان من سلطان العقل والمعرفة اعني ما ينال المعتقدات الجوهرية لا الفروع الدينية، وهذا هو الذي يجعل المسيحية تشعر بالتحدي الذي يشكله الإسلام في طريقها للوصول إلى العقول والنفوس.

الباب الرابع

العقـــل والنـــص



تمهيـــد

نقصد من النص هنا خصوص الكتاب والسنة وبينهما جهة افتراق وجهة اشتراك.

أما جهة الافتراق، فهي ان النص القرآني قطعي الصدور بينما النص الروائي ليس كذلك دائماً، بل ليس كذلك في غالب الأحوال إلاّ ما كان متواتراً، والتواتر في النصوص المروية عن المعصومين عليهم السلام قليلة إن لم تكن نادرة. وغالب الأخبار من أخبار الآحاد التي هي في أحسن الأحوال روايات رواها ثقاة أي ليس من عادتهم الكذب والاشتباه في النقل، بل عادتهم الصدق والضبط فكان ذلك صفة راسخة فيهم، إلاّ أن هذا لا يمنع من احتمال الكذب حتى من الثقة إذ لا يستحيل عليه ذلك، كما لا يمنع من احتمال الاشتباه والسهو فيما ينقل.

أما جهة الاشتراك فهي في أن النص يحتاج إلى تأسيس طريقة صحيحة لفهمه. ولئن كان النص القرآني قطعي الصدور فإنه كالنص المروي عن المعصومين عليهم السلام ليس قطعي الدلالة إلاّ ما ندر. وقد أسس علماء الأصول طرقاً لفهم النص تسالموا عليها كما برهنوا على

صحتها إلاّ ما ذهب إليه بعض الإخباريين من علماء الإمامية من انه لا يمكن فهم النص القرآني إلاّ إذا ورد تفسير من المعصومين عليهم السلام. فإذا لم يرد تفسير علينا ان نتنحى عن الآية ولا نفسرها، وهذا القول رفضه جملة من الإخباريين وكثير من علماء الأصول، مستدلين على ذلك بآيات قرآنية دعت إلى فهم القرآن والأمر بالتدبر بآياته وتعقلها. إلاّ أن علماءنا اتفقوا أيضاً على انه لا يصح تفسير القرآن بالرأي، وهذه قصة طويلة لا نستطيع التركيز عليها في هذه المقالة المختصرة.

العلاقة بين النص القرآني والنص النبوي:

ثم ان هناك علاقة بين النصين اعني القرآني والمروي عن المعصومين عليهم السلام لا بد من تأسيسها، فهل هي علاقة تبعية نص المعصوم عليه السلام للنص القرآني أم علاقة تكامل. مما لا شك فيه ان النص القرآني هو المعيار في رد الأحاديث، وقد طفحت كتب الحديث في التركيز على هذه الحقيقة، إلاّ أن هذا إنما يصح في الأحاديث التي تنافي القرآن بنحو التباين الكلي بحيث لا يمكن فرض أي تكامل بينهما.

والفرق بين نحوي العلاقة ـ التبعية والتكامل ـ يظهر فيما إذا كان النص المروي عن المعصوم عليه السلام يخالف النص القرآني بالعموم والخصوص المطلق، وما إذا كان مضمون النص المروي عنه عليه السلام غير موجود أساساً في القرآن، فبناء على علاقة التبعية علينا ان نرفض نص المعصوم عليه السلام في كلتا الحالتين، أما إذا قلنا بأن العلاقة هي علاقة تكامل فعلينا القبول بالنص في كلتا الحالتين، ومن هنا تأسس بحث في علم الأصول حول صلاحية النص المروي عن

المعصومين عليهم السلام لتخصيص الكتاب. وحيث ان النص الروائي يردنا في أغلب الحالات عبر أخبار آحاد، كان لدينا بحث آخر حول صلاحية النص الوارد بالخبر الواحد للتخصيص، والمعروف صلوح النص للتخصيص سواء وردنا بخبر متواتر أم بخبر واحد. وقد بذل علماؤنا في تنقيح هذه البحوث جهداً معمقاً. وبناء عليه يصبح نص المعصوم عليه السلام قابلاً لأن يكون قرينة من القرائن التي يجب ملاحظتها عند تفسير النص القرآني. نعم لا يصح أن يكون لاغياً للنص القرآني، ومن هنا رفضوا نسخ القرآن برواية وردت عن المعصومين عليهم السلام.

وانما قصرنا تفسير النص بالكتاب والسنّة، لأن كلمات الفقهاء ليست في حد ذاتها دليلاً على أي قضية دينية شرعية إلاّ بمقدار ما يتحقق به الإجماع الذي يستغل أحياناً كتهمة توجه للمسلمين بأنه سبيل لتعطيل العقل. وهنا نقول قيمة الإجماع عندهم تنحصر فيما إذا كشف عن النص القطعي، وليس له أي قيمة ذاتية وبهذا افترق الإمامية عن المذاهب الإسلامية الأخرى التي جعلت للإجماع قيمة ذاتية باعتبار ان الأمة لا تخطئ، وهي قضية لم تثبت عندنا وان نقل بشأنها نصوص عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله إلاّ انها نصوص لم تثبت صحتها أيضاً.

ما هو الإجماع:

ومعنى ان الإجماع كاشف أحد أمور:

منها: أن يكون هناك نص اطلع عليه المجمعون ولم يصل إلينا بفعل الزمن أو بفعل من الناس، فيكون الإجماع قد تأثر بهذا النص

ولذا يخص الإجماع الذي يشكل دليلاً بإجماع العلماء القريبين من عصر النص، وتسقط قيمة أي إجماع حاصل في الأزمنة المتأخرة عنه.

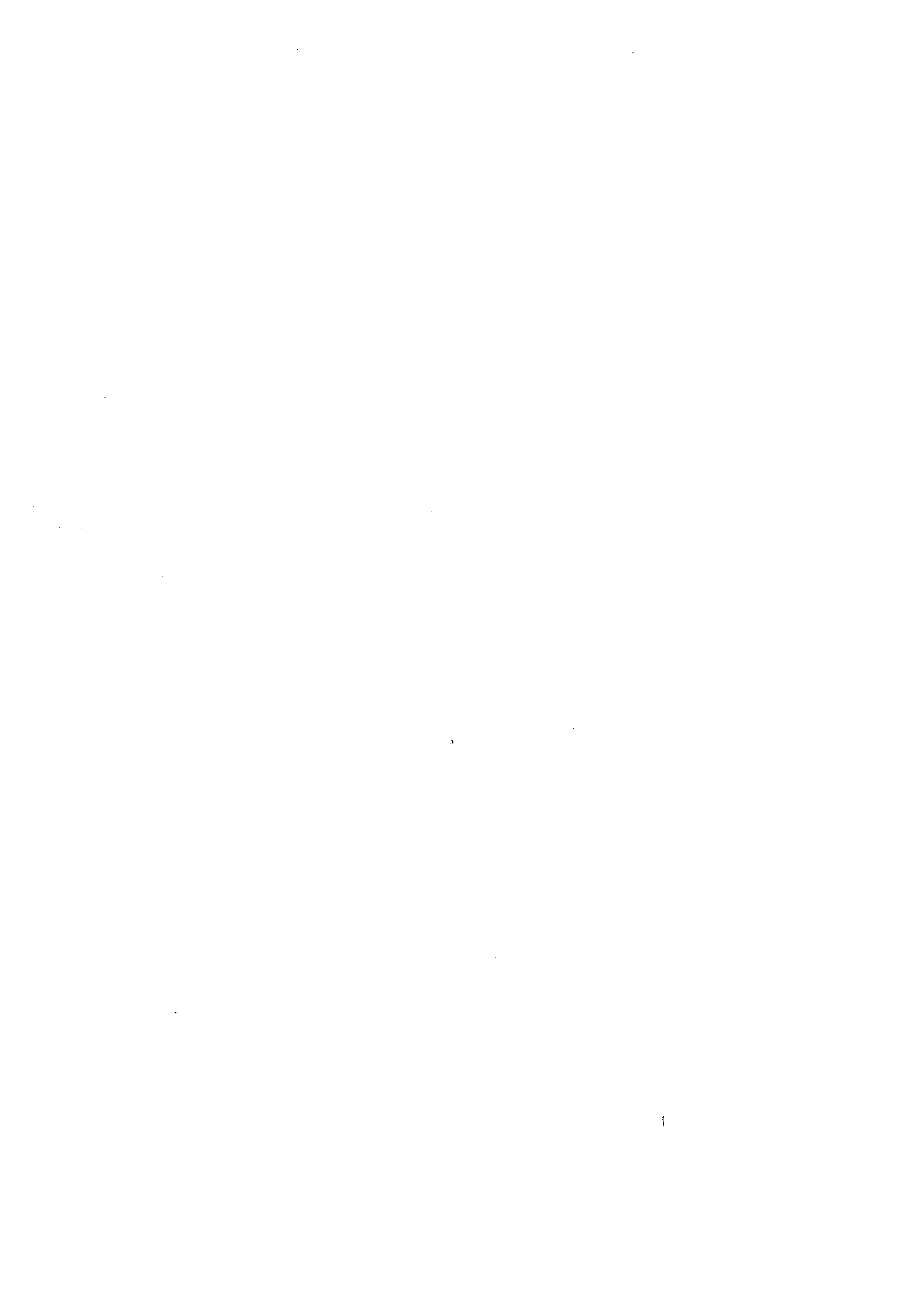
وهذا الوجه قد ضعفه جمع من العلماء مثل الشيخ محمد حسين الأصفهاني صاحب نهاية الدراية في شرح الكفاية، والشيخ المظفر في أصوله، وأيّدهما في ذلك جمع مثل الشهيد السيد محمد باقر الصدر وآخرين. وهو تضعيف في محله إذ ان العلماء قد اهتموا بنقل كل حديث له شأن في الاستدلال الفقهي حتى وان كان ضعيفاً، فكيف لا ينقلون حديثاً كان بنفسه مستنداً للجمعين، فلو كان هناك نص من هذا القبيل لرأينا إشارة إليه في كلماتهم أو كلمات بعضهم على الاقل. ومن المعلوم أن النص الذي يستند إليه المجمعون إن كان معلوماً لدينا فإن القيمة حينئذ تكون للنص، ولا تبقى أي قيمة للإجماع فلو فهمنا من النص غير ما فهموه فلا يُحتج علينا بما فهموه، وهذه حقيقة يقر بها علماؤنا أجمعين نظرياً وأن نلمح تشويشاً فيها عملياً.

ومنها أن يكون هناك تسالم عملي لدى المسلمين فيأتي الإجماع لينص في الفتاوى على ذلك التسالم. وهذا الوجه هو الذي اختاره الشهيد السيد محمد باقر الصدر في بحوثه، إذ اعتبر أن الإجماع لا يكشف عن نص المعصوم عليه السلام مباشرة بل بتوسط الارتكاز المتلقى عن أصحاب الأئمة السابقين عليهم السلام وارتكازهم كاشف عن قوله عليه السلام لكونهم معاصرين معهم ومتلقين منهم(١).

(١) بحوث في علم الأصول ج ٤ ص ٣١٤ تقرير السيد محمود الهاشمي.

وعلى هذا يتوقف إثبات الكاشفية من الإجماع على اكتشاف التسالم والارتكاز الكاشف قطعياً عن قول المعصوم عليه السلام. فتكون حجية الإجماع حجية ذاتية من حجية القطع واليقين التي يحكم بها العقل من غير ترديد.

ثم ان تقرير الإجماع بالنحو النظري لا يستلزم الاعتراف بوجوده في الواقع العملي والمجال المعرفية، فربما وجدنا من يعترف بحجية الإجماع وقيمته ضمن شروط إلاّ انه عند البحث قد لا يجد هكذا إجماع يمكن التمسك به، خاصة إذا تنبهنا للفرق بين إجماع محصل من خلال تتبع يقوم به الباحث لكل أقوال العلماء وبين إجماع يدعيه أحد العلماء وينقله، وهذا الإجماع المدعى والمسمى بحسب مصطلحات علم الأصول بالإجماع المنقول ليس له قيمة فيما هو المشهور بين العلماء. وإنا لا نعيب على أحد أن يقول بأنه لا وجود لإجماع حجة إذا توصل إلى هذه النتيجة بعد بحث وتتبع، ولسنا هنا في محل البحث عن وجود هكذا إجماع أو عدمه، وكان غرضنا الإشارة فقط إلى موقع الإجماع في عالم المعرفة لنرفع توهم مصادمته مع العقل وتعطيله للعقل من خلال القول بأن الذي يعطي الحجية للإجماع هو العقل وليس أي شيء آخر.



الفصل الأول

العقل والنص

تقدم ان العقل هو الذي يدلنا على قيمة النص في مجال المعرفة، ونضيف هنا ان للعقل أيضاً صلاحية الحكومة على النص بمعنى انه إذا جاء نص وكان بظاهره يدل على معنى مستحيل الوقوع عقلاً فإن للعقل القدرة في الحكم على النص سلباً، فإن كان النص معتبراً في نظر العقل وفق أسس عليه أن يحددها في تمييز الأسانيد المعتبرة عن غير المعتبرة، وحيث إنه يعلم بأن صاحب النص لا يخطئ يتجه العقل إلى توجيه النص وفقاً لمعايير تحدد أيضاً فيما يعرف بمباحث حجية الظهور والدلالة التي يتم التأسيس العقلي لها، فإن لم يمكن توجيه النص وفقاً لتلك المعايير يطرح النص جانباً. هذا كله يلغي أي فعالية للتساؤل حول هل يضحى بالعقل لصالح النقل أم يضحى بالنص لصالح العقل، لأنه تساؤل لا يمكن أن يجيب عنه إلاّ العقل في إطار معرفة قطعية يقينية.

والى هذا المعنى، ربما، يشير قول الإمام علي عليه السلام: لا تسترشد إلى الحزم بغير دليل العقل فتخطئ منهاج الرأي فإن أفضل العقل معرفة الحق بنفسه[1].

---

(١) بحار الأنوار للعلامة المجلسي، ج٧٥، ص٧.

إلاّ أن هذا الذي ذكرناه كان ولا يزال محل خلاف بين علماء المسلمين لم نتمكن حتى الآن من فهم موجباته وان كنا نفهم ما يقولون، وإن استعراضاً سريعاً لأقوالهم تبين مقصودنا هذا.

نظرة إلى بعض المدارس الفقهية حول العقل والنص:

لقد ذهبت بعض المدارس الفقهية أو الكلامية الإسلامية السنية إلى انه لو دل النص على تكليف بغير المقدور وجب الأخذ به واعتباره تكليفاً منجزاً على المكلف يتحمل تبعات مخالفته[1]، وهذا يبدو في ظاهره تناقضاً، إذ كيف يمكن تحميل الإنسان مسؤولية تكليف هو غير قادر على الاتيان به وكيف يمكن تعقل تكليف من دون قدرة، وهذا كله مناف لعدل الله تعالى وحكمته.

والحقيقة ان الخلاف هنا هو في هذه الصفات نفسها فالعقل عند تلك المدارس لا يرى تفسير العدل الإلهي أو الحكمة الإلهية أمراً متيسراً يمكن لنا أن ننطلق منه في فهم الخطابات الإلهية، وهذا نقاش عقائدي كلامي لا نريد الخوض هنا في تفاصيله، إلاّ اننا لا يمكن أن نوافق على كون صفات الله تعالى معميات لا يمكن لنا أن نفهم شيئاً عنها. صحيح ان الله تعالى لا يمكن أن يفعل إلاّ العدل وما يوافق الحكمة، إلاّ أن الصحيح أيضاً ان النصوص لها ظاهر قد يكون مراداً وقد لا يكون، وإذا أخبرنا الله تعالى عن نفسه بأنه عادل وحكيم وهي صفات يقر بها العقل أيضاً كان لا بد أن يكون للعدل سنخ معنى قابل للإدراك والمعقولية، وهذا يعني أن العقل عندما يعرض عليه خطاب

---

(١) راجع لمزيد من التفصيل اعجاز القرآن للباقلاني ص ٢٢ والمحصول للرازي ج ٢ ص ٢١٤ والمستصفى للغزالي ص ٥٧.

متعلق بالتكاليف والأحكام أي متعلقة بالجانب العملي والسلوكي فهو سيكون أمام أحد خيارات ثلاثة: إما أن يراها موافقة للعدل والحكمة أو يراها منافية له أو لا يستطيع الحكم عليها، فليس هو دائماً أمام خيار واحد لا غير أعني عدم القدرة على الحكم عليها[١].

ولئن خلت المدارس الفقهية والكلامية الشيعية من مثل هذه النظرية، إلاّ أن في ساحتها نظريات ترفض اعطاء أي دور معتد به للعقل في مجال علم الفقه مثل المدرسة الإخبارية مع تفاوت بين اتباع هذه المدرسة في بعض التفاصيل، ففيهم الأشد إنكاراً لدور العقل إلى حد التجريح بالقائلين به مثل المولى محمد أمين الاسترآبادي صاحب الفوائد المكية والفوائد المدنية، وفيهم الأقل حدة كالمحقق الشيخ يوسف البحراني صاحب الحدائق الناضرة، وهذا الطرح يستوعب المدركات القطعية للعقل. ويشتد الخلاف بين علماء المسلمين الإمامية في تحديد ما يمكن للعقل أن يدركه، وهذا خلاف آخر فالأول كبروي بينما الثاني صغروي، وقد يختلط الخلافان في بحث واحد عند بعض المنكرين فيستشهدون لهذا بذاك ،ويقعون في خلل منهجي يربك القائل ويضيّع الباحث.

والغرابة ان المدرسة النافية لم تتمكن من التحرر من العقل حين تحتج على عدم صحة الاعتماد عليه، الأمر الذي يعني ان انكار دور للعقل يؤدي إلى التشكيك المطلق المستحيل، والى نوع من السفسطة أو نوع من التحير الذي لن يقر المرء على أي قرار. لأنّا إذا احتجنا في مقام النفي إلى العقل، وكنا ممن ينكر أي دور للعقل كان معنى

(١) للمزيد من التفاصيل يراجع كتاب العدل الإلهي للشهيد مرتضى المطهري.

ذلك عدم إمكان النفي كما يعني عدم إمكان الإثبات، وعدم إمكان الإمكان أيضاً، لأن هذا العدم هو محصلة جهد عقلي أيضاً ودور عقلي في عملية التفكير.

ولقد ظهرت في الفكر الغربي عموماً مثل هذه النظرية في الفلسفة، وأنكرت مدارس اختلفت عناوينها قدرة العقل على تحصيل معرفة إلاّ أن النزاع حسم أخيراً لصالح العقل، وبقي البحث في مجال المعرفة الدينية إلى الأمس القريب على حاله، وان كانت الحالة العامة غدت أكثر قبولاً بالعقل ودوره، وانحصر النقاش في خصوص تحديد ما يمكن للعقل أن يدركه.

كلام للإخباريين:

ولنشر إلى خلاصة ما يقوله بعض الإخباريين في هذه القضية:

بعد أن وجهوا تهمة إلى علمائنا الأصوليين الذين أدرجوا العقل كركن أساسي من أركان الاستنباط، واستهجنوا منهم تقديمهم للعقل عند تعارضه مع النقل، لأن ذلك يستلزم طرح ما جاء به الأنبياء، تساءلوا عن معنى الدليل العقلي، فإن كان المقصود منه ما كان مقبولاً عند عامة العقول، فإن عقول العامة مختلفة في مراتب الإدراك وليس لها حد تقف عنده. وإن كان المقصود ما كان مقبولاً بزعم المستدل واعتقاده، فلا يجوز لنا تكفير الزنادقة ولا الطعن على من يذهب إلى مذهب يخالف ما نحن فيه، لأن أهل كل مذهب استندوا في تقوية ذلك المذهب إلى دلائل كثيرة من العقل وكانت مقبولة في عقولهم معلومة لهم.

قالوا: أما ما استفاضت فيه الآيات والروايات من الاعتماد على العقل والعمل على ما يرجحه، فالمراد به العقل الصحيح الفطري فإنه حجة من حجج الله سبحانه وهو موافق للشرع ما لم تغيره غلبة الأوهام الفاسدة والأغراض الكاسدة. ولا ريب ان الأحكام الفقهية توقيفية تحتاج إلى السماع من حافظ الشريعة، وبهذا استفاضت الأخبار، فمع عدم تيسر العلم وجب التوقف والاحتياط، وما ذلك إلاّ لقصور العقل، بل لو تم للعقل الاستقلال بذلك لبطل إرسال الرسل وإنزال الكتب.

وفي صيغة مخففة لهذا النقاش يطرح اخباري آخر المسألة بشكل أقل حدة فيقول: ان كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهياً ظاهر البداهة كقولهم: الواحد نصف الاثنين، فلا ريب في صحة العمل به، وإلا فإن لم يعارضه دليل عقلي ولا نقلي فكذلك، وان عارضه دليل عقلي آخر، فإن تأيد أحدهما بنقلي كان الترجيح للمؤيد بالدليل النقلي وإلا فإشكال. وان عارضه دليل نقلي، فإن تأيد ذلك العقلي أيضاً بنقلي كان الترجيح للعقلي، إلا ان هذا في الحقيقة تعارض في النقليات، وإلا فالترجيح للنقلي هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق، أما لو أريد به المعنى الأخص وهو الفطري الخالي من شوائب الأوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام وان شذ وجوده بين الانام ففي ترجيح النقلي عليه إشكال[1].

وأنت لا تحتاج إلى عناء لتدرك أن المقدمات التي يرتبونها لنفي حجية العقل هي مقدمات عقلية وإلا فقدت قيمتها وعلاقتها بالنتائج.

---

(١) راجع لمزيد من التفاصيل الحدائق الناضرة للشيخ يوسف البحراني الجزء الأول ص ١٢٥.

مع ان الاعتراضات المذكورة غير واردة: أما استلزام طرح ما جاء به الأنبياء فهو فرع إثبات ان ذلك هو ما جاؤا به، والمدعى ان الأنبياء عليهم السلام لا يمكن أن يأتوا بما يعارض العقل القطعي، فإذا وصلنا كلام منهم عليهم السلام يعارض هذا العقل يكشف هذا عن عدم صدور ذلك الكلام أساساً أو ان المراد منه شيء غير الذي وصلنا. أما الاعتراض بأنه لو تم العقل لبطل إرسال الرسل فهو مرتبط بتحديد دائرة مدركات العقل، وما يمكن له أن يدركه ولم يدع أحد من علمائنا ان العقل يملك القدرة المطلقة على المعرفة ليستغنى به عن الشريعة والرسل، فليست القضية اننا إما أن نقول بالقدرة المطلقة للعقل أو ننكر تلك القدرة بل الخيار الثالث موجود دائماً.

أما الاعتراض بأن عقول العامة مختلفة فإنما يتم لو كنا نتحدث عن مطلق عقل أو عن مطلق معرفة منسوبة للقطع من غير ضوابط وهو غير صحيح على ما سيأتي توضيحه.

أما الاعتراض بأنه يلزم معذورية أهل الفرق الأخرى المخالفة فهو اعتراض ساقط إذ لا شك بمعذورية من أوصله عقله إلى رأي من دون أي تقصير، فلو وصل إلى نتيجة غير صحيحة لقصور عنده فالله تعالى أولى بالعذر، وان كان لا يمنع هذا من تسميته كافراً كوصف لواقع المرء المذكور، ومن هنا نجد ان الإسلام لم يشرع الردة إلاّ في مورد كان الإنكار فيه متلازما مع التقصير لا مجال فيه لأي قصور إلاّ لمن فقد عقله، ومثل هذا يسقط عنه التكليف والعقاب معاً، وهذا المورد هو إعلان انكار وجود الله تعالى أو توحيده أو نبوة الرسول الأكرم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وشريعته، أما لو طرأت شبهة تزلزل الإنسان تجاه

أحد هذه القضايا فهو في راحة في اظهار الشبهة والبحث عن جوابها والحوار حولها ما لم يظهر إنكاراً صريحاً لها[١].

هنا تظهر أحد أخطاء ديكارت حين يقول «قررت ان ارفض أي شيء استطعت أن اتخيل فيه اقل الشك واعده باطلاً بصورة مطلقة لكي أرى هل سأترك في النهاية مع اعتقاد ما لا يقبل الشك على الاطلاق»[٢] فإنه لا يكفي الشك للحكم ببطلان المشكوك، إلاّ إذا كان إنكاراً لتقوية الدافع نحو البحث عن الأدلة المعاكسة من باب تحدّي الذات.

تقدم العقل على النص:

تبين مما تقدم أن العقل ليس مقابلاً للنص بل هو قارئ النص، وهو الذي يؤسس أسس فهمه وأسس إثبات صحته وبطلانه، سواء من حيث السند أم من حيث المتن والمضمون، وله التقدم عليه في كل مورد يكون العقل جازما بأمر كان النص على خلافه، إلاّ أن يكون النص قد بيّن أمراً خفي على العقل ابتداء فأقرّ به أو بإمكانه تالياً. وفي كل مورد لا يجزم العقل بأمر فإنه يأخذ بمضمون النص وفق معايير يؤسسها هو أيضاً. والعقل لا يتسرع في التبني الجازم لفكرة أو رأي بل هو كثير التأمل شديد الدقة والبحث، خاصة فيما يرتبط بما يسمى بالعقل العملي. وبناء عليه فلا يمكننا الدخول إلى عالم النص من دون ان نكون مسلحين بسلاح العقل حتى بالنسبة للنص القرآني.

---

(١) راجع لمزيد من التفصيل كتاب الحرية الفكرية والسياسية في ظل الحكم الإسلامي للمؤلف.

(٢) العقلانية فلسفة متجددة، جون كوتنغهام ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري حلب، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧ ص ٤٨.

نماذج من الاخطاء المعاصرة:

وبعض الباحثين لم يتفهم اهتمام المسلمين عموماً والعلماء خصوصاً بالنص حين ادعى أن ذلك «من شأنه أن يدرب الفرد على نمط من التفكير يتميز بقبول المعارف والمعلومات دون مناقشة، ويصبح الشك في النص صفة غير حميدة فينتفي النقد ولا يظهر الرأي الخاص»(١). وكل هذا ناشىء عن توهم عدم إمكان المصالحة بين المنهج العقلي والمناهج الأخرى بما فيها المنهج النقلي، وعدم الإقرار بالصيغة التكاملية القائمة بينهما، وهو ما تنبه إليه بعض الباحثين ورأى امتلاك «العقل أو القواعد العقلية أو القيم العقلية نوعاً من الوصاية والضمانة لصحة ما ينتجه الوحي والدين والحدس وكل الطرق الأخرى غير المعتمدة على العقل كمصدر لمعلوماتنا وآرائنا على الطريقة العقلية»(٢). ونحن نوافقه إذا كان مراده من الوحي والدين ما يرتبط بعالم الدلالة بالنحو الذي بيناه سابقاً، أما إذا كان مراده أن للعقل صلاحية الحكم على بطلان ما يأتي به الوحي والدين، وعلم ان هذا ما جاء به الدين والوحي، فإن البحث يكون متجهاً باتجاه مغاير لما استشهدنا له، ولا نظن هذا هو مراده، لأن العقل نفسه هو الذي أسس صحة كل ما يأتي به الوحي والدين، وليس النقل أو الوحي أو الدين نفسه إذ لا يمكن إثبات صحة أمر من الأمر نفسه.

---

(١) كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ سلسلة الندوارت [٦] الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢ من مقالة الدكتور مصطفى عمر التير ص ١١٠.

(٢) كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ سلسلة الندوارت [٦] الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢ من مقالة لبرهان غليون في الكتاب المذكور تحت عنوان «العقلانية ونقد العقل ملاحظات منهجية» ص ٢٠٠.

توفيقية ابن رشد:

وممن عرف عنه التوفيق بين العقل والنقل ابن رشد الذي «حرص على إثبات المعقولية في النقليات مؤكداً احترام الفلسفة للدين وتفهمها للمعقولية الخاصة به يقول: ان الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدال في مبادئ الشريعة، وذلك لأنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ولا يتعرض لها بنفي ولا ابطال كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك» . . «أما من يقول باختلافهما أو تناقض اهدافهما فهو لا يعرف حقيقة الأصول والأهداف التي يبتني عليها كل منهما فهو لم يحط علماً بالحكمة ولا بالشريعة. الفلسفة لا تخالف الدين ولا تتعارض مع الشريعة وإذا ظهر ما يشعر بوجود اختلاف أو تعارض فمرجع ذلك إلى خطأ في الفهم والتأويل. ذلك لأن الدين يخاطب الناس كافةً جمهورهم وعلماءهم، فكان لا بد أن يلجأ في الأكثر إلى استعمال الطرق التي تناسب أفهام الجمهور، وهي الطرق الخطابية والجدلية والإقناعية، غير أن الشارع لا يهمل الطريقة البرهانية بل ينبّه عليها ليكون ذلك سبيلاً للعلماء أصحاب البرهان إلى فهم الدين فهماً برهانياً، وذلك بنوع من التأويل، ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي»[1].

---

(١) التراث والحداثة محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الثانية ١٩٩٩ ص ٢٠٨ نقلاً عن ابن رشد.

توفيقية ابن عبده:

ومنهم ابن عبده الذي قال «الدين حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل، والعقل هو صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله والإذعان لما تكشف من معتقدات وحدود أعمال، وكيف ينكر على العقل حقه في ذلك وهو الذي ينظر في ادلتها ليصل منها إلى معرفتها وانها آتية من قبل الله وإنما على العقل التصديق برسالة نبي أن يصدق بجميع ما جاء به وإن لم يستطع الوصول إلى كنه بعضه والنفوذ إلى حقيقته، ولا يفضي عليه ذلك بقبول ما هو من باب المحال»[١].

حرية العقل:

وعندما نذهب إلى أن العقل يذعن لرسالة الأنبياء وما جاء فيها فهو ليس خضوعاً قهرياً قسرياً بل هو خضوع معرفي، وليس هذا بالمعيب لأن التواضع من شروط تحصيل المعرفة، فلا معنى لقول من قال: «إن الإيمان وهو حقيقة خضوع وانقياد وتعبد فلا يحتاج إلى كلام، عندها نتساءل أوليس في هذا اعتراف صريح بأن الإسلام لا يحتاج إلى العقل أصلاً»[٢] ولا يجوز محاكمة أمة انطلاقاً من بعض المذاهب التي تتهم بإقصاء العقل.

من أهم اللوازم التي تترتب على ما سبق وقلناه حول صلاحية العقل أمام النص انه «لا وجود لمفهوم النص المقدس في الإسلام لا

---

(١) مفهوم العقل لعبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية سنة ١٩٩٧ ص ٦٣.
(٢) مفهوم العقل لعبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية سنة ١٩٩٧ ص ٧٧.

على صعيد المتصور العقلي ولا على صعيد الممارسة العملية، ولكن ثمة بدائل لهذا المصطلح في القرآن الكريم، غير ان هذه البدائل لاتعني في الفضاء الإسلامي ما يعنيه هذا المصطلح في فضائه الغربي، وان استعماله عربياً ليعد استعارة مسيحية تسللت كأمور كثيرة إلى الفضاء الدلالي في الإسلام المعاصر، وان معناه ليتحدد بإطلاقه على العهد القديم والعهد الجديد، كما يطلق على الناتج الثقافي للمسيحية والكنيسة التي تشتغل بالنص الديني وتكتسب قداستها من اشتغالها به، وان هذا ليشبه على صعيد آخر وعلى نحو آخر النص الماركسي والماركسيين المشتغلين به، فقد أضفوا عليه صفة القداسة واعطوا للتفسيرات المستندة إليه هذه الصفة، وصار كل ما يناقضه يقع حكما في دائرة المحرمات، وينعت بالرجعية والظلامية إلى آخره.. ولقد نعلم أن بعض المفكرين العرب ـ صادق العظم مثلاً ونصر حامد أبو زيد نموذجاً ـ قد اصطنع هذا اللبس، وافتعل مثل سوء الفهم، هذا ليقوم بالتجني على الإسلام باسم نزع القداسة عن تفاسير القرآن وعن الشخصيات الإسلامية، مع العلم ان الأمر غير مطروح في الإسلام لا على صعيد العقيدة ولا على أي صعيد آخر»[1]. ومرادنا من عدم وجود مفهوم النص المقدس ما يرتبط بعالم الدلالة بحيث يكون هناك جمود أمام فهمه وتحليله وهو المعنى المتداول لدى بعض النقاد، أما إذا أريد بالمقدس المنزه كما هو المعنى اللغوي للكلمة، فالنص الإسلامي الذي ثبت انتماؤه للإسلام، أي النص القرآني والنص

---

(١) «القرآن وعلم القراءة» لجاك بيرك ترجمة الدكتور منذر عياشي طباعة دار التنوير بيروت ومركز الإنماء الحضاري حلب الطبعة الأولى سنة ١٩٩٦ هامش صفحة ٧٦ للمترجم.

الصادر عن المعصومين عليهم السلام فهو بهذا المعنى نص مقدس لا يأتيه الباطل من أية جهة من جهاته، إلاّ أن هذا التقديس لا يوجب كون فهم عالمٍ ما لمدلوله حجة على سائر من عداه، وهذه حقيقة يقر بها كل علمائنا الإمامية، فكل فهم قابل للمحاكمة والمناقشة، وكل منهج في فهم النص قابل لذلك أيضاً.

تعدد الأفهام:

وقابلية النص لتعدد الأفهام لا يؤدي إلى صحة كل فهم منها خاصة إذا كانت متعارضة متناقضة، إذ لا يمكن أن يصدر هذا من متكلم حكيم بل كل كلام الله تعالى وكلام الأنبياء والمعصومين عليهم السلام يفسر بعضه بعضاً لا يتضارب ولا يتنافى، كما لا يتنافى مع المدركات القطعية للعقل، ومع ذلك فتعدد الأفهام أمر غير قابل للإنكار، وكل فهم حجة لصاحبه ولا يكون حجة على غيره إلاّ إذا برهن عليه أو اثبت العقل صحة التعبد به، لكنه تعبد ينحصر في مجال العمل وتقليد الفقهاء في الشريعة ولا يلزم المكلف بتبني ذلك الفهم. ومن الناس من لم يلتفت إلى هذه المسلمة عند علمائنا فيقول وكأنه يصارع نفسه «.. ولعله من قبيل التكرار المهم أن نستدعي قول الإمام علي «القرآن حمال اوجه»[1] أو نستدعي قوله الذي سبق الاستشهاد به «القرآن خط مسطور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال» ولكن الخطاب الديني يخفي من التراث هذا الجانب المهم والخطير في فهم طبيعة النص، وهو الفهم الذي سمح بالتعددية ومنح الثقافة الإسلامية طابعها

---

(١) تقدم ذكر مصدره.

الحيوي الذي ظل مستمراً حتى توارى هذا الفهم مفسحاً المجال لفهم آخر يجمد دلالة النصوص في قوالب جامدة»[١]

فإذا كان القرآن حمال أوجه فهل يعني هذا أن كل هذه الوجوه تكون مرادة أم معناه ان هناك وجهاً أريد وعلينا البحث عنه وسلوك طريق اكتشافه، وهذا أحد المفاصل المهمة التي سنشير إليها في ما بعد حول حاجة العقل إلى غيره في مجال المعرفة في سياق البحث عن اكتشاف حدود قدرة العقل التي يرسمها لنفسه.

(١) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، الطبعة الثانية سنة ١٩٩٤ ص ١٢١.



الفصل الثاني

تفسير القرآن بالرأي

إذا كان من الضروري لنا أن نتسلح بسلاح العقل في فهم النص القرآني، فبماذا نفسر النهي المركز الوارد عن رسول ﷺ والأئمة عليهم السلام عن تفسير القرآن بالرأي؟ وهو نهي رواه علماء السنة والشيعة على السواء، أليس في هذا ما يوجب تعطيل العقل وينقض ما ذكرتموه.

وبهذه النصوص وغيرها تمسك جملة من العلماء المسلمين السنة والشيعة لتعطيل دور العقل في فهم القرآن، وحصر طريقة فهمه بما يرد من نصوص تفسيرية عن رسول الله ﷺ والأئمة عليهم السلام، فما لم يرد فيه تفسير يكون مبهماً لنا.

فهم إذن عندما يرفضون التفسير استناداً إلى ما يتوفر لدى العقل من معطيات في مجال الدلالة، يستندون في الرفض إلى النص أيضاً، مثل المروي عن الرسول ﷺ: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار».

وفي رواية أخرى: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ...».

وفي نبوي ثالث: «من فسّر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب».

وفي نبوي رابع: «من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»(١).

هذه قضية لا بد من معالجتها ونحن نتحدث عن دور العقل أمام النص، فالقرآن في آياته والنبي ﷺ في كلماته لم يخترعا طريقة خاصة لإفهام المقاصد، وإنما كان الكلام مع قومه ﷺ بما ألفوه من طرائق التفهيم والتكلم، وأنه أتى بالقرآن ليفهموا معانيه، وليتدبروا آياته فيأتمروا بأوامره، ويزدجروا بزواجره، وقد تكرر في الآيات الكريمة ما يدل على ذلك، كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾(٣). وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾(٤)، كما أن القرآن تحدى البشر على أن يأتوا ولو بسورة من مثله، ومعنى هذا: أن العرب كانت تفهم معاني القرآن من ظواهره، ولو كان القرآن من قبيل الألغاز لم تصح مطالبتهم بمعارضته، ولم يثبت لهم إعجازه، إذ لن يكون بمقدورهم فهمه، وهذا ينافي الغرض من إنزال القرآن ودعوة البشر إلى الإيمان به(٥).

---

(١) راجع لكل هذه الروايات وغيرها وسائل الشيعة للحر العاملي، المطبعة الاسلامية ج ١٨ الباب الخامس من ابواب صفات القاضي. راجع أيضاً سنن الترمذي ج ٤ ص ٢٦٨.

(٢) سورة محمد، الآية: ٢٤.

(٣) سورة الزمر، الآية: ٢٧.

(٤) سورة النساء، الآية: ٨٢.

(٥) راجع لمزيد من التفصيل البيان في تفسير القرآن ـ السيد الخوئي ص ٢٦٣.

معنى التفسير بالرأي:

لا بد، إذن، من تفسير هذا النهي بشكل مختلف عما ذكروه. وفي هذا السياق نذكر ما قاله الشهيد السيد محمد باقر الصدر، قال:

«ليس الأخذ بما يدل عليه ظاهر الكلام بحسب الطرق المتبعة في الفهم والتفهيم من باب التفسير بالرأي، وإذا احتجنا أحياناً إلى تدبر وتأمل على أساس ملاحظة السياق أو إعمال المناسبات، ولهذا يختلف فهم العالم عن فهم غيره، فليس هذا إلاّ من باب التوصل إلى الدال وتحديد كل العناصر المشاركة في الدلالة لفظية كانت تلك العناصر أم حالية. بل المراد به أحد أمرين:

الأول: أن يراد به إعمال الجانب الذاتي في التفسير في قبال الجانب الموضوعي أي تحكيم موقف مسبق على النص القرآني، ومحاولة تأويله بما ينسجم مع الرأي المتبنى والمرغوب للمفسر، وهذا استغلال للقرآن بصورة استدلال. وهذا من أشنع الأعمال وجدير أن يعبر عنه بالكفر والهوى لأنه تحريف للحقائق والدلائل، والفرق بينه وبين الاجتهاد الشخصي أن الأخير قد يكون موضوعياً على أساس البرهان والدليل العقلي كما في تفاسير المعتزلة. وهذا الاحتمال تبناه أكثر المسلمين في مقام فهم هذه النواهي وهو محتمل.

الثاني: أن يراد الإشارة إلى مدرسة الرأي المعاصرة للصادقين عليهما السلام وهو الاتجاه الذي بنى على العمل بالتخمينات والظنون الناشئة عن القياس والاستحسان والاستصلاح، هذا كله مع وضوح انه إذا ورد نص صحيح في تفسير آية من الآيات وجب الأخذ به، ويقدم على كل تفسير آخر، فالنص محفوظ الدور في مجال

التفسير عند العقل بشرط ان لا يكون النص الوارد معارضاً لحقيقة قرآنية ولا ناسخاً لآية من آياته على ما ثبت في علم الأصول[١].

نعم نحن نؤمن بالأخذ بتفسير قرره نص نبوي أو امامي مفسر لآية، فإننا نأخذ بهذا التفسير إذا لم يكن مصادما للعقل القطعي، وإلا كان لنا رفض هذا التفسير، لأنه إذا كان للنص القرآني نفسه ظهور في معنى ينافي العقل القطعي جاز لنا رد ذلك الظهور فبالأولى يجوز الرد لو كان للنص النبوي أو الإمامي ظهور في تفسير آية بنحو ينافي العقل القطعي، مع تأكيدنا هنا على دقة معنى «العقل القطعي». وليس هذا رفضاً لنص المعصوم عليه السلام بل استكشاف لكون المعصوم عليه السلام لم يقل ذلك الكلام أو لم يرد ذلك المعنى.

وينطلق هذا الإيمان من بحث عقائدي روائي يشدد على التكامل بين النص القرآني والنص النبوي، فليس بالضرورة أن يكون كل ظاهر مراداً فإذا كان يمكن للعقل أحياناً أن يثبت ذلك، كما في مثل قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[٢] فينفي أن يكون المراد باليد اليد الجسمية، بل لا بد من إرادة معنى آخر يصح التعبير عنه باليد إما بنحو المجاز في اللغة أو بنجو المجاز في الإسناد، فإنه يمكن أيضاً أن يكون هناك ظاهر غير مراد لم يتمكن العقل من اكتشاف ذلك،

---

(١) راجع لمزيد من التفاصيل كتب أصول الفقه ومنها على سبيل المثال بحوث في علم الاصول، ج ٤ ص ٢٨٦ فما بعدها، للشهيد السيد محمد باقر الصدر، تقريرات السيد محمود الهاشمي منشورات المجمع العلمي للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، رمضان ١٤٠٥ هجري، وتفسير الميزان ج ٣ ص ٧٥. والبيان في تفسير القرآن للسيد الخوئي مصدر سابق.

(٢) سورة الفتح، الآية: ١٠.

ويكون المبين لهذه القضية هو النص النبوي أو الإمامي. ولسنا نعني بكون الظاهر غير مراد أن يكون المراد ما لا يصح الدلالة عليه بذلك التعبير، بل يكون المقصود ان اللفظ ربما يكون له أوجه، وإنما يستند إلى الظاهر إن لم يكن هناك قرينة على الخلاف سواء كانت تلك القرينة حالية أم لفظية، وسواء كانت القرينة اللفظية متصلة أم منفصلة، وسواء كانت تلك القرينة اللفظية قرآنية أم نبوية وإمامية. كما لو اطلق كلام ويكون المراد به عدم الشمول لكل الحالات، كما في ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[1] فإنه لفظ له اطلاق يشمل كل بيع، لكن لا مانع أن يكون هناك بعض أفراد البيع غير مشمولة لهذا الاطلاق لم يبينها القرآن الكريم فيأتي النص النبوي أو الإمامي ليوضح الأفراد الخارجة.

إمكانية فهم القرآن الكريم:

إن هذا البحث يجرنا إلى البحث عن قضية مهمة طرحها الفكر الأصولي الإمامي عنوانها: حجية ظواهر القرآن الكريم، أو بعبارة أخرى، إمكانية فهم القرآن الكريم من حيث المبدأ على الأقل فيما لو لم يكن هناك نص نبوي أو امامي قدّم تفسيراً معيناً للنص القرآني.

والبحث في هذه القضية له دائرتان:

الأولى: حجية طواهر القرآن الكريم لغير من كان في عصر القرآن أو بحسب التعبير المتعارف عليه أصولياً: لغير من وجه إليه الخطاب أو لغير المشافهين به، من جهة أن هؤلاء لم يقصد إفهامهم،

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

وشرط البناء على ظاهر أي كلام أن يكون المستظهر ممن قصد المتكلم إفهامه، وإلا فربما قصد متكلم إفهام زيد ولم يقصد إفهام عمرو، وفي هذه الحال لا يطالب المتكلم ببيان القرينة لعمرو، وإنما يطالب ببيان مراده وقرائنه لزيد، وربما اعتمد على قرينة اطلع عليها زيد سابقاً أو فهمها من لحن الكلام أو بأي وسيلة أخرى لم يملكها عمرو. ويمثل لذلك عادة بمن يكتب رسالة إلى شخص بعينه، فهل إذا اطلع على الرسالة شخص آخر يحق له أن يبني على ظواهر كلام تلك الرسالة مثله مثل من أرسلت إليه الرسالة؟ وبهذا يميز هؤلاء بين من ألّف كتاباً للجميع وبين من أرسل رسالة لشخص واحد.

وصاحب هذا الاتجاه هو المحقق الميرزا أبو القاسم القمي صاحب القوانين في الأصول وهو شرح لمعالم الأصول لمؤلفه الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني.

ان دائرة هذا البحث لا تختص مبدئياً بالقرآن الكريم بل تشمل حتى الأحاديث الصادرة عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام في مجلس أو مورد معينين. كما يشمل كلام الناس العاديين.

والدائرة الأخرى: ويختص البحث فيها بالقرآن الكريم، وأصحاب البحث فيها هم الإخباريون الذين يرون أن القرآن الكريم غير قابل للفهم بالنسبة لنا، مستندين في ذلك إلى جملة أدلة منها ما تقدم تحت عنوان النهي عن تفسير القرآن بالرأي ولهم ادلة أخرى.

ولا بأس باستعراض سريع لكلتي الدائرتين مقتصرين فيما يتعلق بالدائرة الأولى على كلام للشهيد الصدر، وآخر للعلامة الطباطبائي في

تفسير الميزان، وفيما يتعلق بالدائرة الثانية على كلام للسيد الخوئي في كتابه «البيان في تفسير القرآن»:

مناقشة المحقق القمي:

قال الشهيد الصدر ما خلاصته: والجواب عن هذا التفصيل بأن احتمال إرادة خلاف الظاهر يكون له أحد مناشيء خمسة:

الأول: أن لا يكون المتكلم في مقام البيان أصلاً بل في مقام الإهمال والإجمال، ولهذا قد يقطع بأنه لم ينصب قرينة ومع ذلك يحتمل إرادته لخلاف الظاهر لكونه في مقام التمويه على سامعيه. وهذا الاحتمال وارد في حق المخاطب وغيره، نعم لا يرد بحق المقصود بالإفهام لأن ذلك خلف كونه مقصوداً به، والنسبة بينه وبين المخاطب العموم من وجه كما لا يخفى، والنافي لهذا الاحتمال في حق غير المقصود بالإفهام سواء كان مخاطباً أم لا أصالة ان المتكلم في مقام البيان، فإن ظاهر من يتكلم انه يريد بيان شيء وإلا لبقي ساكتاً.

الثاني: أن يكون مريداً لخلاف الظاهر ونصب قرينة منفصلة عليه. وهذا الاحتمال أيضاً منسد بالنسبة إلى المقصود بالإفهام بشخص ذلك الكلام لأنه خلف كونه كذلك، ولكنه منفي في حق غيره أيضاً بظهور حالي سياقي للمتكلم في أنه في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه لا بمجموع كلمات منفصلة

الثالث: أن يكون أراد خلاف الظاهر ونصب قرينة متصلة عليه غفل عنها. وهذا الاحتمال شامل لمن قصد بالإفهام أيضاً، والنافي له اصالة عدم الغفلة

الرابع: أن يكون أراد خلاف الظاهر اعتماداً في المحاورة على طريقة مخصوصة بينه وبين المقصود بالافهام أو المخاطب. وهذا الاحتمال منفي بظهور حالي هو ظهور حال المتكلم في انه يجري وفق لغة العرف والمحاورة عندما يتكلم بتلك اللغة ما لم يكن هناك قرينة على اعتماد اصطلاحات أو طريقة مخصوصة غير الطرق العرفية.

الخامس: احتمال قرينة متصلة لم تصل بسبب ضياعها. وهذا الاحتمال لا يمكن نفيه باصالة الظهور[1].

إذن في هذه الحالة يعترف الشهيد الصدر بأنه لا يمكن الاعتماد على الظهور، إلاّ انها حالة لا تشمل القرآن الكريم لأنه لم يخاطب أناساً بعينهم، بل حاله بالنسبة لكل الناس حتى للأجيال اللاحقة حال من اطلع على كتاب مؤلف للجميع، فإنه ليس لأحد أن يقول إنه لا قيمة لما نفهمه من هذا الكتاب. نعم من الضروري الاطلاع على كل ما له دخل في طريقة الخطاب والافهام في ذلك العصر ودلالات اللغة وعلاقاتها آنذاك، قبل الانطلاق في عملية تفسير ذلك الكتاب وفهم دلالاته، فليس لك ان تنطلق ابتداء من مصطلحات اليوم لتفسر مصطلحات ذلك اليوم، التي ربما تكون مختلفة فما لم تحرز عدم الاختلاف ولو بقاعدة عقلائية فلا مجال للبناء عليها.

وقال العلامة الطباطبائي في الميزان ما خلاصته:

الرأي هو الاعتقاد عن اجتهاد وربما أطلق على القول عن الهوى

---

(١) راجع تمام البحث في بحوث في علم الاصول، ج ٤، للشهيد السيد محمد باقر الصدر، تقريرات السيد محمود الهاشمي منشورات المجمع العلمي للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، رمضان ١٤٠٥ هجري ص ٢٧٠ فما بعدها.

والاستحسان، وكيف كان لمّا ورد قوله «برأيه» مع الاضافة إلى الضمير علم منه أن ليس المراد به النهي عن الاجتهاد المطلق في تفسير القرآن حتى يكون بالملازمة أمراً بالاتباع والاقتصار بما ورد من الروايات في تفسير الآيات عن النبي وأهل بيته (صلى الله عليه وعليهم) على ما يراه أهل الحديث، على أنه ينافي الآيات الكثيرة الدالة على كون القرآن عربياً مبيناً والآمرة بالتدبر فيه، وكذا ينافي الروايات الكثيرة الآمرة بالرجوع إلى القرآن وعرض الأخبار عليه، بل الإضافة في قوله برأيه تفيد معنى الاختصاص والانفراد والاستقلال بأن يستقل المفسر في تفسير القرآن بما عنده من الأسباب في فهم الكلام العربي فيقيس كلامه تعالى بكلام الناس، فإن قطعة من الكلام من أي متكلم إذا ورد علينا لم نلبث دون أن نعمل فيه القواعد المعمولة في كشف المراد الكلامي، ونحكم بذلك أنه أراد كذا، كما نجري عليه في الأقارير والشهادات وغيرهما كل ذلك لكون بياننا مبنياً على ما نعلمه من اللغة ونعهده من مصاديق الكلمات حقيقة ومجازاً.

قال: والبيان القرآني غير جارٍ هذا المجرى بل هو كلام موصول بعضها ببعض في عين أنه مفصول ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض كما قاله علي عليه السلام فلا يكفي ما يتحصّل من آية واحدة بإعمال القواعد المقررة في العلوم المربوطة في انكشاف المعنى المراد منها دون أن يتعاهد جميع الآيات المناسبة لها ويجتهد في التدبر فيها كما يظهر من قوله تعالى ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[1].

(١) سورة النساء، الآية: ٨٢.

قال: فالتفسير بالرأي المنهي عنه أمر راجع إلى طريق الكشف دون المكشوف، وبعبارة أخرى إنما نهى عليه السلام عن تفهم كلامه تعالى على نحو ما يتفهم به كلام غيره، وإن كان هذا النحو من التفهم ربما صادف الواقع، والدليل على ذلك قوله ﷺ في الرواية الأخرى: «من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»[١] فإن الحكم بالخطأ مع فرض الإصابة ليس إلا لكون الخطأ في الطريق. ويؤيده ما كان عليه الأمر في زمن النبي ﷺ فإن القرآن لم يكن مؤلفاً بعد، ولم يكن منه إلا سور أو آيات متفرقة في أيدي الناس فكان في تفسير كل قطعة قطعة منه خطر الوقوع في خلاف المراد. والمحصل أن المنهي عنه إنما هو الاستقلال في تفسير القرآن واعتماد المفسر على نفسه من غير رجوع إلى غيره، ولازمه وجوب الاستمداد من الغير بالرجوع إليه وهذا الغير لا محالة إما هو الكتاب أو السنة وكونه هي السنة ينافي القرآن[٢] ونفس السنة الآمرة بالرجوع إليه وعرض الأخبار عليه فلا يبقى للرجوع إليه والاستعداد منه في تفسير القرآن إلا نفس القرآن.

قال: ومن هنا يظهر حال ما فسروا به حديث التفسير بالرأي فقد تشتتوا في معناه على أقوال:

إحداها: أن المراد به التفسير من غير حصول العلوم التي يجوز معها التفسير، وهي خمسة عشر علماً، على ما أنهاه السيوطي في

---

(١) رواه ابن داود في سننه باختلاف بسيط، ج٢، ص١٧٧، والترمذي في سننه، ج٤، ص٢٦٩، والنسائي في سننه ج٥، ص٣١، وفي بعض النصوص: «من فسّر القرآن برأيه فأصاب لم يؤجر». راجع مستدرك الوسائل للمدث النوري، ج١٧، ص٣٣٤.

(٢) بيّنا فيما سبق ان الرجوع إلى السنّة في تفسير القرآن لا ينافي القرآن ولا السنّة، وسنؤكده لاحقاً.

الاتقان: اللغة والنحو والتصريف والاشتقاق والمعاني والبيان والبديع والقراءة واصول الدين واصول الفقه وأسباب النزول وكذا القصص والناسخ والمنسوخ والفقه والأحاديث المبينة لتفسير المجملات والمبهمات وعلم الموهبة. ويعني بالأخير ما أشار إليه الحديث النبوي: من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم.

الثاني: أن المراد به تفسير المتشابه الذى لا يعلمه إلا الله.

الثالث: التفسير المقرر للمذهب الفاسد بأن يجعل المذهب أصلاً والتفسير تبعاً فيرد إليه بإي طريق أمكن وإن كان ضعيفاً.

الرابع: التفسير بأن مراد الله تعالى كذا على القطع من غير دليل.

الخامس: التفسير بالاستحسان والهوى.

وهذه الوجوه الخمسة نقلها ابن النقيب على ما ذكره السيوطي في الاتقان. وهنا وجوه أخر نتبعها بها:

السادس: أن المراد به هو القول في مشكل القرآن بما لا يعرف من مذاهب الأوائل من الصحابة والتابعين، ففيه تعرض لسخط الله تعالى.

السابع: القول في القرآن بما يعلم أن الحق غيره نقلهما ابن الانباري.

الثامن: أن المراد به القول في القرآن بغير علم وتثبت سواء علم أن الحق خلافه أم لا.

التاسع: هو الأخذ بظاهر القرآن بناءً على أنه لا ظهور له بل يتبع في مورد الآية النص الوارد عن المعصوم، وليس ذلك تفسيراً للآية بل اتباعاً للنص، ويكون التفسير على هذا من الشؤون الموقوفة على المعصوم.

العاشر: أنه الأخذ بظاهر القرآن بناءً على أن له ظهوراً لا نفهمه بل المتبع في تفسير الآية هو النص عن المعصوم.

فهذه وجوه عشرة وربما أمكن إرجاع بعضها إلى بعض. وكيف كان فهي وجوه خالية عن الدليل، على أن بعضها ظاهر البطلان أو يظهر بطلانه بما تقدم في المباحث السابقة فلا نطيل بالتكرار.

قال: وبالجملة فالمتحصل من الروايات والآيات التي تؤيدها كقوله تعالى ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ...﴾[1] وقوله تعالى ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾[2]، وقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِى ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِىٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ...﴾[3]، وقوله تعالى ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾[4]، وقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[5]، إلى غير ذلك، أن النهي في الروايات إنما هو متوجه إلى الطريق، وهو أن يسلك في تفسير كلامه تعالى الطريق المسلوك في تفسير كلام غيره من المخلوقين. وليس اختلاف كلامه

---

(١) سورة الزمر، الآية: ٢٧.
(٢) سورة الحجر، الآية: ٩١.
(٣) سورة فصلت، الآية: ٤٠.
(٤) سورة النساء، الآية: ٤٦.
(٥) سورة أسرى، الآية: ٣٦.

تعالى مع كلام غيره في نحو استعمال الالفاظ، وسرد الجمل وإعمال الصناعات اللفظية، فإنما هو كلام عربي روعي فيه جميع ما يراعى في كلام عربي، وقد قال تعالى ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾[1]، وقال تعالى ﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾[2]. وإنما الاختلاف من جهة المراد والمصداق الذي ينطبق عليه مفهوم الكلام.

قال: توضيح ذلك: أنا من جهة تعلق وجودنا بالطبيعة الجسمانية في الدنيا المادية ألفنا من كل معنى مصداقه المادي، واعتدنا بالاجسام والجسمانيات، فإذا سمعنا كلام واحد من الناس الذين هم أمثالنا يحكي عن حال أمر من الأمور، وفهمنا منه معناه حملناه على ما هو المعهود عندنا من المصداق والنظام الحاكم فيه، لعلمنا بأنه لا يعني إلا ذلك لكونه مثلنا لا يشعر إلا بذلك. وعند ذلك يعود النظام الحاكم في المصداق يحكم في المفهوم، فربما خصص به العام أو عمم به الخاص أو تصرف في المفهوم بأي تصرف آخر، وهو الذي نسميه بتصرف القرائن العقلية غير اللفظية.

قال: مثال ذلك أنا إذا سمعنا عزيزاً من أعزتنا ذا سؤدد وثروة يقول: ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾، وتعقلنا مفهوم الكلام ومعاني مفرداته حكمنا في مرحلة التطبيق على المصداق أن له أبنية محصورة حصينة تسع شيئاً كثيراً من المظروفات، فإن الخزانة هكذا تتخذ إذا اتخذت، وأن له فيها مقداراً وافراً من الذهب والفضة والورق

---

(١) سورة إبراهيم، الآية: ٤.

(٢) سورة الزخرف، الآية: ٣.

والاثاث والزينه والسلاح، فإن هذه الأمور هي التى يمكن أن تخزن عندنا وتحفظ حفظا. وأما الأرض والسماء والبر والبحر والكوكب والانسان فهي وإن كانت أشياء لكنها لا تخزن ولا تتراكم، ولذلك نحكم بأن المراد من الشيء بعض من أفراده غير المحصورة، وكذا من الخزائن قليل من كثير فقد عاد النظام الموجود في المصداق، وهو أن كثيراً من الأشياء لا يخزن، وأن ما يختزن منها إنما يختزن في بناء حصين مأمون عن الغيلة والغارة أوجب تقييداً عجيباً في إطلاق مفهوم الشيء والخزائن. ثم إذا سمعنا الله تعالى ينزل على رسوله قوله ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾[1]، فإن لم يرق أذهاننا عن مستواها الساذج الأولي فسرنا كلامه بعين ما فسرنا به كلام الواحد من الناس، مع أنه لا دليل لنا على ذلك البتة فهو تفسير بما نراه من غير علم. وإن رقت أذهاننا عن ذلك قليلاً وأذعنا بأنه تعالى لا يخزن المال، وخاصة إذا سمعناه تعالى يقول في ذيل الآية: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾، ويقول أيضا: ﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[2]، حكمنا بأن المراد بالشيء الرزق من الخبز والماء، وأن المراد بنزوله نزول المطر، لأنّا لا نشعر بشيء ينزل من السماء غير المطر. فاختزان كل شيء عند الله ثم نزوله بالقدر كناية عن اختزان المطر ونزوله لتهيئة المواد الغذائية، وهذا أيضاً تفسير بما نراه من غير علم، إذ لا مستند له إلا أنا لا نعلم شيئاً ينزل من السماء غير المطر، والذي بأيدينا هيهنا عدم العلم دون العلم بالعدم. وإن تعالينا عن هذا

---

(١) سورة الحجر، الآية: ٢١.

(٢) سورة الجاثية، الآية: ٥.

المستوى أيضاً واجتنبنا ما فيه من القول في القرآن بغير علم، وأبقينا الكلام على إطلاقه التام، وحكمنا أن قوله ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾ يبين أمر الخلقة، غير أنا لما كنا لا نشك في أن ما نجده من الأشياء المتجددة بالخلقة كالانسان والحيوان والنبات وغيرها لا تنزل من السماء وإنما تحدث حدوثاً في الأرض حكمنا بأن قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾، كناية عن مطاوعة الأشياء في وجودها لإرادة الله تعالى، وأن الإرادة بمنزلة مخزن يختزن فيه جميع الأشياء المخلوقة وإنما يخرج منه وينزل من عنده تعالى ما يتعلق به مشيته تعالى. وهذا أيضاً كما ترى تفسير للآية بما نراه من غير علم، إذا لا مستند لنا فيه سوى أنا نجد الأشياء غير نازلة من عند الله بالمعنى الذي نعهده من النزول ولا علم لنا بغيره.

قال: وإذا تأملت ما وصفه الله تعالى في كتابه من أسماء ذاته وصفاته وأفعاله وملائكته وكتبه ورسله والقيامة، وما يتعلق بها وحكم أحكامه وملاكاتها، وتأملت ما نرومه في تفسيرها من إعمال القرائن العقلية وجدت أن ذلك كله من قبيل التفسير بالرأي من غير علم وتحريف لكلامه عن مواضعها. وقد تقدم في البحث في المحكم والمتشابه أن البيانات القرآنية بالنسبة إلى المعارف الإلهية كالأمثال أو هي أمثال بالنسبة إلى ممثلاتها وقد فرقت في الآيات المتفرقة وبينت ببيانات مختلفة ليتبين ببعض الآيات ما يمكن أن يختفي معناه في بعض، ولذلك كان بعضها شاهداً على البعض والآية مفسره للآية، ولولا ذلك لاختل أمر المعارف الإلهية في حقائقها ولم يمكن التخلص في تفسير الآية من القول بغير علم على ما تقدم بيانه.

قال: ومن هنا يظهر أن التفسير بالرأي كما بيناه لا يخلو عن القول بغير علم كما يشير الحديث النبوي السابق: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار». ومن هنا يظهر أيضاً أن ذلك يؤدي إلى ظهور التنافي بين الآيات القرآنية من حيث إبطاله الترتيب المعنوي الموجود في مضامينها فيؤدي إلى وقوع الآية في غير موقعها، ووضع الكلمة في غير موضعها، ويلزمها تأويل بعض القرآن أو أكثر آياتها بصرفها عن ظاهرها، كما يتأول المجبرة آيات الاختيار والمفوضة آيات القدر.

قال: وغالب المذاهب في الإسلام لا يخلو عن التأول في الآيات القرآنية، وهي الآيات التي لا يوافق ظاهرها مذهبهم فيتشبثون في ذلك بذيل التأويل استناداً إلى القرينة العقلية وهو قولهم إن الظاهر الفلاني قد ثبت خلافه عند العقل فيجب صرف الكلام عنه. وبالجملة يؤدي ذلك إلى اختلاط الآيات بعضها ببعض ببطلان ترتيبها، ودفع مقاصد بعضها ببعض ويبطل بذلك المرادان جميعاً إذ لا اختلاف في القرآن فظهور الاختلاف بين الآيات ـ بعضها مع بعض ـ ليس إلا لاختلال الأمر واختلاط المراد فيهما معا.

قال: وهذا هو الذي ورد التعبير عنه في الروايات بضرب بعض القرآن ببعض كما في الكافي وتفسير العياشي عن الصادق عن أبيه عليه السلام قال: ما ضرب رجل من القرآن بعضه ببعض إلا كفر.. فالتكلم في القرآن بالرأي والقول في القرآن بغير علم كما هو موضوع الروايات المنقولة سابقاً، وضرب القرآن بعضه ببعضه كما هو مضمون

الروايات المنقولة آنفاً يحوم الجميع حول معنى واحد وهو الاستمداد في تفسير القرآن بغيره[١]. انتهى كلام العلامة.

ولنا عليه تعليق بسيط، خلاصته، أنه وإن اصاب في جعل النهي عن التفسير بالرأي راجعاً إلى النهي عن أحد الطرق المتبعة في التفسير وهي طريقة إعمال الرأي، إلاّ أن هذا لا يعني أن الاعتماد على القرائن العقلية منه، كما لا موجب لتخصيص مورد التفسير بالرأي إلى جهة المصاديق بل قد تتعداه إلى المفاهيم والمداليل. كما ان إطلاق كلامه أخيراً، وأشار إليه سابقاً، يفهم منه ان أي استمداد في تفسير القرآن بغير القرآن من التفسير المنهي عنه يوحي بأن الاعتماد على النص النبوي أو الإمامي في التفسير مشمولاً لهذا النهي ولا نظن أنه أراد ذلك والله العالم، بل لا يصح أن يكون مراداً لأنه لو أمكن لنا أن نصل إلى التفسير الكامل للقرآن الكريم اعتماداً عليه وحده دون الاستعانة بعقل أو نص مروي لما أمكن لنا أن نتخلص من خلافاتنا حول التفسير، ولضاعت علينا الحقيقة، إذ إن أغلب ما نعتمد عليه في فهمنا للقرآن ظهورات قد نصيب في تحصيلها وقد نخطئ، وقد تكون هي مرادة واقعاً وقد لا تكون فما لم يكن هناك عون من عقل أو نص صحيح فإن الحقيقة ستضيع. ولهذا ضاعت عندما لم نعترف بمرجعية النص، وهي مرجعية يؤكدها العقل نفسه، وليست أمراً مفروضاً عليه. أضف إلى ذلك الروايات الكثيرة المتواترة الدالة على ضرورة الرجوع إلى النص ان وجد، وستأتي الإشارة إلى هذه الروايات التي تطرف

(١) تفسير الميزان ج ٣ ص ٧٥ ـ ٨٣ مع شيء من التلخيص.

البعض في فهمها إلى حد انه منع من أي تفسير ما لم يستند إلى نص نبوي أو امامي.

رأي الإخباريين في فهم القرآن:

أما في الدائرة الثانية: فلا بأس أولاً في عرض وجهة نظر الإخباريين، ثم نذكر خلاصة ما قاله السيد الخوئي في كتابه البيان. وخير من يعرض تلك الوجهة المحقق البحراني والذي يعتبر من منصفيهم، قال ما خلاصته:

إن الإخباريين بين إفراط وتفريط لجهة الاعتماد على القرآن الكريم في معرفة الأحكام، فمنهم من منع فهم شيء منه مطلقاً حتى مثل قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ إلا بتفسير من أصحاب العصمة عليهم السلام، ومنهم من جوز ذلك حتى كاد يدعي المشاركة لاهل البيت عليهم السلام في تأويل مشكلاته وحل مبهماته.

ثم قال مبيناً رأيه: ان الأخبار متعارضة من الجانبين ومتصادمة من الطرفين، إلا ان اخبار المنع أكثر عدداً وأصرح دلالة. ففي جملة منها قد ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا﴾[1] الآية دلالة على اختصاص ميراث الكتاب بهم عليهم السلام وجملة في تفسير قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾..[2] المراد بهم الأئمة عليهم السلام، وجملة في تفسير ﴿قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ﴾[3] قال: إيانا

(١) سورة فاطر، الآية: ٣٢.
(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٤٩.
(٣) سورة الرعد، الآية: ٤٣.

عني. ومثل ذلك في تفسير قوله سبحانه: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾(١). وكذا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾(٢).

قال: وفي جملة من تلك الأخبار: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن». وفى مناظرة الشامي لهشام بن الحكم بمحضر الصادق عليه السلام المروية في الكافي وغيره: «قال هشام: فبعد رسول الله صلى الله عليه وآله من الحجة؟ قال الشامي: الكتاب والسنة. فقال هشام: فهل نفعنا الكتاب والسنة في رفع الاختلاف عنا؟ قال الشامي: نعم. قال هشام: فلم اختلفنا أنا وأنت وصرت إلينا من الشام في مخالفتنا اياك؟ فسكت الشامي. فقال أبو عبد الله عليه السلام للشامي: مالك لا تتكلم؟ فقال الشامي: ان قلت لم نختلف كذبت، وان قلت ان الكتاب والسنة يرفعان عنا الاختلاف ابطلت، لانهما يحتملان الوجوه... إلى أن قال الشامي: والساعة من الحجة؟ فقال هشام: هذا القاعد الذي تشد إليه الرحال ويخبرنا باخبار السماء..» الحديث. ولا يخفى ما فيه من الصراحة. وفى بعض آخر: «قال السائل: أو ما يكفيهم القرآن؟ قال عليه السلام: بلى لو وجدوا له مفسراً. قال: أوما فسره رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال: بلى فسره لرجل واحد وفسّر للأمة شأن ذلك الرجل..» الحديث. وفى آخر «انما القرآن أمثال لقوم يعلمون دون غيرهم، ولقوم يتلونه حق تلاوته وهم الذين يؤمنون به ويعرفونه. وأما غيرهم فما أشد اشكاله عليهم وابعده من مذاهب قلوبهم، إلى أن

---

(١) سورة الزخرف، الآية: ٤٤.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ٧.

قال: وإنما أراد الله بتعميته في ذلك أن ينتهوا إلى بابه وصراطه ويعبدوه وينتهوا في قوله إلى طاعة القوام بكتابه والناطقين عن أمره وأن يستنبطوا ما احتاجوا إليه من ذلك عنهم لا عن أنفسهم..» الحديث.

قال: ويدل على ذلك الحديث المتواتر بين العامة والخاصة من قوله ﷺ «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، لن يفترقا حتى يردا علي الحوض» فإن الظاهر ان المراد من عدم افتراقهما إنما باعتبار الرجوع في معاني الكتاب إليهم عليهم السلام، وإلا لو تم فهمه كلا أو بعضها بالنسبة إلى الأحكام الشرعية والمعارف الآلهية بدونهم لصدق الافتراق ولو في الجملة. ويؤيد ذلك أيضاً قول امير المؤمنين عليه السلام: «القرآن كتاب الله الصامت وأنا كتاب الله الناطق»[١] فلو فهم معناه بدونه عليه السلام لم يكن لوصفه بكونه صامتاً معنىً. ولا يخفى على الفطن المنصف صراحة هذه الأدلة في المدعى، وظني ان ما يقابلها مع تسليم التكافؤ لا صراحة له في المعارضة[٢].

ثم أكد رأيه في موقع آخر فقال: قد استفاضت الأخبار عنهم عليهم السلام بالمنع من تفسير القرآن ولاسيما مجملاته ومتشابهاته إلا بالأخذ عنهم عليهم السلام وقد قدمنا ذكر ذلك في مقدمات الكتاب.. وحمل الرأي على الميل الطبيعي المترتب علي الاغراض الفاسدة كما احتمله بعضهم بعيد غاية البعد كما اوضحناه في كتابنا الدرر النجفية.

---

(١) وسائل الشيعة، ج١٨، باب ٥ من أبواب صفات القاضي.
(٢) الحدائق الناضرة ج ١ ص ٢٧.

وما رواه البرقي في كتاب المحاسن في باب (أنزل الله في القرآن تبيان كل شيء) عن أبيه، عن الحسن بن علي بن فضال، عن ثعلبة بن ميمون، عمّن حدثه عن المعلى ابن خنيس قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام في رسالة: وأما ما سألت عن القرآن فذلك أيضاً من خطراتك المتفاوتة المختلفة، لأن القرآن ليس على ما ذكرت وكل ما سمعت فمعناه غير ما ذهبت إليه. وإنما القرآن امثال لقوم يعلمون دون غيرهم. ولقوم يتلونه. حق تلاوته وهم الذين يؤمنون به ويعرفونه. فأما غيرهم فما أشد إشكاله عليهم وابعده من مذاهب قلوبهم، ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وآله انه ليس شيء بأبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن وفى ذلك تحير الخلائق أجمعون إلا من شاء الله، وإنما أراد الله بتعميته في ذلك أن ينتهوا إلى بابه وصراطه وأن يعبدوه، وينتهوا في قوله إلى طاعة القوام بكتابه والناطقين عن أمره، وأن يستنبطوا ما احتاجوا إليه من ذلك عنهم عليهم السلام لا عن أنفسهم، ثم قال: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ فأما غيرهم فليس يعلم ذلك أبداً ولا يوجد، وقد علمت انه لا يستقيم أن يكون الخلق كلهم ولاة الأمر، إذ لا يجدون من يأتمرون عليه ولا من يبلغونه أمر الله ونهيه فجعل الله تعالى الولاة خواصاً ليقتدي بهم من لم يخصصهم بذلك فافهم ذلك إن شاء الله تعالى، واياك وتلاوة القرآن برأيك، فإن الناس غير مشتركين في علمه كاشتراكهم فيما سواه من الأمور، ولا قادرين عليه ولا على تأويله إلا من حده وبابه الذي جعله الله له فافهم إن شاء الله تعالى، واطلب الأمر من مكانه تجده إن شاء الله تعالى».

قال: لو لم يرد إلاّ هذا الحديث الشريف لكفى به حجة في ما قلناه كيف والأخبار بذلك مستفيضة كما بسطنا الكلام عليه في كتاب الدرر النجفية وأشرنا إلى ذلك في مقدمات الكتاب[١].

وهذا المنهج لم يقتصر على بعض علماء الشيعة بل نجد مثيلاً له لدى بعض علماء السنة على ما حكاه القرطبي في تفسيره[٢].

رد السيد الخوئي:

أما رد السيد الخوئي فخلاصته: لا شك أن النبي ﷺ لم يخترع لنفسه طريقة خاصة لافهام مقاصده، وأنه كلم قومه بما ألفوه من طرائق التفهيم والتكلم وأنه أتى بالقرآن ليفهموا معانيه، وقد تكرر في الايات الكريمة ما يدل على ذلك، كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[٣]. وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[٤]. وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[٥]. وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[٦]. إلى غير ذلك من الايات الدالة على وجوب العمل بما في القرآن ولزوم الأخذ بما يفهم من ظواهره. ومما يدل على حجية ظواهر الكتاب وفهم العرب لمعانيه:

---

(١) المصدر السابق ج ٦ ص ٣٥٤.
(٢) تفسير القرطبي ج ١ ص ٣٣.
(٣) سورة محمد، الآية: ٢٤.
(٤) سورة الشعراء، الآيات: ١٩٢ ـ ١٩٥.
(٥) سورة الدخان، الآية: ٥٨.
(٦) سورة النساء، الآية: ٨٢.

١ ـ أن القرآن نزل حجة على الرسالة، وأن النبي ﷺ قد تحدى البشر على أن يأتوا ولو بسورة من مثله، ومعنى هذا أن العرب كانت تفهم معاني القرآن من ظواهره، ولو كان القرآن من قبيل الالغاز لم تصح مطالبتهم بمعارضته، ولم يثبت لهم إعجازه، لأنهم ليسوا ممن يستطيعون فهمه، وهذا ينافي الغرض من إنزال القرآن ودعوة البشر إلى الإيمان به.

٢ ـ الروايات المتظافرة الأمرة بالتمسك بالثقلين الذين تركهما النبي في المسلمين، فإن من البين أن معنى التمسك بالكتاب هو الأخذ به، والعمل بما يشتمل عليه، ولا معنى له سوى ذلك.

٣ ـ الروايات المتواترة التي أمرت بعرض الأخبار على الكتاب، وأن ما خالف الكتاب منها يضرب على الجدار، أو أنه باطل، أو أنه زخرف، أو أنه منهي عن قبوله، أو أن الأئمة لم تقله، وهذه الروايات صريحة في حجية ظواهر الكتاب، وأنه مما تفهمه عامة أهل اللسان العارفين بالفصيح من لغة العرب. ومن هذا القبيل الروايات التي أمرت بعرض الشروط على كتاب الله ورد ما خالفه منها.

٤ ـ استدلالات الأئمة عليهم السلام على جملة من الأحكام الشرعية وغيرها بالايات القرآنية: منها: قول الصادق عليه السلام حينما سأله زرارة من أين علمت أن المسح ببعض الرأس: «لمكان الباء». ومنها: قوله عليه السلام في نهي الدوانيقي عن قبول خبر النمام: إنه فاسق، وقد

قال الله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[١]. ومنها: قوله عليه السلام لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء اعتذاراً بأنه لم يكن شيئاً أتاه برجله، أما سمعت قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[٢]. ومنها: استدلاله عليه السلام على حلية بعض الحيوانات بقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾[٣]. وغير ذلك من استدلالاتهم عليهم السلام[٤].

ثم تعرض لمناقشة أدلة الذين انكروا صحة فهمنا للقرآن فقال: واستدلوا على ذلك بأمور (نذكر أهمها):

١ ـ **النهي عن التفسير بالرأي:** (وقد نقلنا مناقشة الشهيد الصدر والعلامة صاحب الميزان لهذا الأمر).

٢ ـ **غموض معاني القرآن:** إن في القرآن معاني شامخة، ومطالب غامضة، واشتماله على ذلك يكون مانعاً عن فهم معانيه، والإحاطة بما أريد منه، فإنا نجد بعض كتب السلف لا يصل إلى معانيها إلا العلماء المطلعون، فكيف بالكتاب المبين الذي جمع علم الأولين والاخرين. والجواب: أن القرآن وإن اشتمل على علم ما كان وما يكون، وكانت معرفة هذا من القرآن مختصة بأهل بيت النبوة من دون ريب، ولكن ذلك لا ينافي أن للقرآن ظواهر يفهمها العارف باللغة العربية وأساليبها، ويتعبد بما يظهر له بعد الفحص عن القرائن.

---

(١) سورة الحجرات، الآية: ٦.
(٢) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.
(٣) سورة الأنعام، الآية: ١٤٥.
(٤) البيان في تفسير القرآن للسيد الخوئي ص ٢٦٠.

٣ ـ المنع عن اتباع المتشابه: إن الآيات الكريمة قد منعت عن العمل بالمتشابه، فقد قال الله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾[١]. والمتشابه يشمل الظاهر أيضاً، ولا أقل من احتمال شموله للظاهر فيسقط عن الحجية.

قال: الجواب: إن لفظ المتشابه واضح المعنى ولا إجمال فيه ولا تشابه، ومعناه أن يكون للفظ وجهان من المعاني أو أكثر، وجميع هذه المعاني في درجة واحدة بالنسبة إلى ذلك اللفظ، فإذا أطلق ذلك اللفظ احتمل في كل واحد من هذه المعاني أن يكون هو المراد، ولذلك فيجب التوقف في الحكم إلى أن تدل قرينة على التعيين، وعلى ذلك فلا يكون اللفظ الظاهر من المتشابه. ولو سلمنا أن لفظ المتشابه متشابه، يحتمل شموله للظاهر، فهذا لا يمنع عن العمل بالظاهر بعد استقرار السيرة بين العقلاء على اتباع الظهور من الكلام، فإن الاحتمال بمجرده لا يكون رادعاً عن العمل بالسيرة، ولا بد في الردع عنها من دليل قطعي، وإلا فهي متبعة من دون ريب، ولذلك فإن المولى يحتج على عبده إذا خالف ظاهر كلامه، ويصح له أن يعاقبه على المخالفة، كما أن العبد نفسه يحتج على مولاه إذا وافق ظاهر كلام مولاه وكان هذا الظاهر مخالفاً لمراده. وعلى الجملة فهذه السيرة متبعة في التمسك بالظهور حتى يقوم دليل قطعي على الردع[٢].

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٧.

(٢) البيان في تفسير القرآن، للسيد الخوئي ص ٢٦٨.



الفصل الثالث

ظهر وبطن القرآن

ورد في روايات كل من السنة والشيعة، ما يدل على ان للقرآن ظهراً وبطناً، وهذا ما يدفع للتساؤل حول ما إذا كان هذا يلغي دور العقل في فهم القرآن، إذ ما دام للقرآن بطناً فمعناه انه أمر لا يناله العقل، وهذا تعطيل لدور العقل في عملية الفهم.

وقبل ان نجيب على هذا التساؤل، لا بأس باستعراض عدد من الروايات المتعرضة لهذا الموضوع:

منها ما روي عن رسول الله ﷺ انه قال: أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكل حرف منها ظهر وبطن[1].

ومنها ما روي عنه ﷺ أيضاً، انه قال: القرآن له ظهر وبطن[2].

منها ما رواه الكليني، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن أبي وهب، عن محمد بن منصور قال: سألت عبداً صالحاً عليه السلام عن قول الله عزوجل: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ

---

(١) الجامع الصغير لجلال الدين السيوطي ج ١ ص ٤١٨. ورواه الطبري في جامع البيان ج ١ ص ٢٥.
(٢) الجامع الصغير لجلال الدين السيوطي ج ١ ص ٥٣٩.

﴿ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾[١] فقال: ان القرآن له ظهر وبطن، فجميع ما حرم في الكتاب هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمة الجور. وجميع ما أحل في الكتاب هو الظاهر والباطن من ذلك ائمة الحق[٢].

ومنها ما رواه الشيخ الصدوق في معاني الأخبار عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن احمد بن أبي عبد الله البرقي، عن محمد بن خالد الاشعري، عن إبراهيم بن محمد الاشعري، عن ثعلبة بن ميمون، عن أبي خالد القماط، عن حمران بن أعين قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن ظهر القرآن وبطنه، فقال: ظهره الذين نزل فيهم القرآن، وبطنه الذين عملوا بأعمالهم، يجري فيهم ما نزل في اولئك[٣].

ومنها ما رواه الكليني عن محمد بن الحسين، عن محمد بن سنان، عن عمار بن مروان، عن المنخل، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: ما يستطيع أحد أن يدعي أنه جمع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الاوصياء[٤].

ومنها ما رواه الكليني عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن علي بن سليمان، عن زياد القندي، عن عن عبد الله بن سنان، عن ذريح قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: إن الله أمرني في كتابه بأمر

(١) سورة الأعراف، الآية: ٣٣.
(٢) أصول الكافي ج ١ ص ٣٧٤.
(٣) معاني الأخبار ص ٢٥٩.
(٤) الكافي ج ١ ص ٢٢٨.

فاحب أن أعلمه. قال: وما ذاك؟ قلت: قول الله عزوجل: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُواْ تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُواْ نُذُورَهُمْ﴾[1] قال: (ليقضوا تفثهم): لقاء الإمام (وليوفوا نذورهم): تلك المناسك. قال عبد الله بن سنان: فأتيت أبا عبد الله عليه السلام فقلت: جعلت فداك قول الله عزوجل: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُواْ تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُواْ نُذُورَهُمْ﴾ قال عليه السلام: أخذ الشارب وقص الاظفار وما أشبه ذلك. قال: قلت: جعلت فداك إن ذريحاً المحاربي حدثني عنك بأنك قلت له: (ليقضوا تفثهم) لقاء الإمام (وليوفوا نذورهم) تلك المناسك. قال: صدق ذريح وصدقت إن للقرآن ظاهراً وباطناً، ومن يحتمل مثل ما يحتمل ذريح[2].

وبعد ذلك نقول:

لنا في الرد على هذا التساؤل جوابان:

الجواب الأول، انه لو صح ما ورد في تلك الروايات واقتنع العقل بمضمونها ولو بشكل غير مباشر استناداً إلى حجيتها، فإن العقل سيقر بنفسه في هذه الحال بعدم قدرته على استخراج تلك البطون، وبهذا لا نكون قد عطلنا دور العقل، بل يكون العقل نفسه قد اكتشف قصوره الذاتي في هذا المجال المعرفي، ولم يدع أحد ان العقل يملك قدرات مطلقة لا متناهية في المعرفة، بل مهما بلغ في السمو فإن دائرة من المعارف تبقى خارجة عن قدرته. غاية الأمر أن ظاهر القرآن متروك لنا ولأفهامنا وفق الضوابط التي أشير إليها سابقاً، وهو ملاك الحجية في

---

(١) سورة الحج، الآية: ٢٩.

(٢) الكافي ج ٤ ص ٥٤٩. ورواه أيضاً الشيخ الصدوق عن ابيه عن محمد العطار عن سهل. معاني الأخبار ص ٣٤٠.

الخطاب لنا. هذا لو فرض أن الباطن مما لا تناله العقول وإلا فإن بعض الروايات المتقدمة ميّزت بين ظاهر القرآن وباطنه بمن نزل فيهم القرآهم فهم ظاهره ومن ينطبق عليهم القرآن وعملوا بعمل أولئك فهم باطنه، وليس في الباطن حينئذٍ أي سر. علماً أن كثيراً من تلك الروايات غير معتبرة شرعاً بحسب مقاييس الحجية.

الجواب الثاني، وهو الأهم: انه لا علاقة بين أحاديث بطون القرآن وبين فهم القرآن، وهذا ما يحتاج إلى توضيح فنقول:

ذكروا في معاني البطون وجوها:

أحدها: ما احتمله الشيخ الطوسي في تفسير التبيان، وهو ما حكاه عن أبي عبيدة: أن يكون المراد ما روي في أخبارنا عن الصادقين عليهما السلام ان المراد بذلك القصص التي ظاهرها الأخبار عن هلاك الأولين وباطنها عظة للآخرين[1]، استناداً إلى ما ورد ما ورد: «أن القرآن ظاهره قصة وباطنه عظة».

الثاني: ما احتمله الشيخ الطوسي أيضاً وهو ما حكي عن ابن مسعود انه قال: ما من آية إلا وقد عمل بها قوم ولها قوم يعملون بها[2].

وكلا المعنيين يناسبان رواية معاني الأخبار المتقدمة.

الثالث: ما احتمله الشيخ أيضاً، وهو ما نقله عن الطبري أي: معناها أن ظاهرها لفظها وباطنها تأويلها[3].

(١) التبيان ـ الشيخ الطوسي ج ١ ص ٩
(٢) المصدر السابق
(٣) المصدر السابق

الرابع: ما نقله الشيخ عن الحسن البصري وهو: انك إذا فتشت عن باطنها وقسته على ظاهرها وقفت على معناها(١).

الخامس: ما ذكره الشيخ المفيد، على ما حكاه عنه الكراجكي، وهو: أن الظاهر هو المطابق لخاص العبارة عنه تحقيقاً على عادات أهل اللسان كقوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ ٱلنَّاسَ شَيۡـٔٗا وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾(٢). فالعقلاء العارفون باللسان يفهمون من ظاهر هذا اللفظ المراد، والباطن هو ما خرج عن خاص العبارة وحقيقتها إلى وجوه الاتساع فيحتاج العاقل في معرفة المراد من ذلك إلى الأدلة الزائدة على ظاهر الالفاظ، كقوله سبحانه: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾(٣)، فالصلاة في ظاهر اللفظ هي الدعاء حسب المعهود بين أهل اللغة وهي في الحقيقة لا يصح منها القيام، والزكوة هي النمو عندهم بلا خلاف، ولا يصح أيضاً فيها الإتيان، وليس المراد في الآية ظاهرها، وإنما هو أمر مشروع فالصلاة المأمور بها فيها هي أفعال مخصوصة مشتملة على قيام وركوع وسجود، وجلوس والزكوة المأمور فيها هي إخراج مقدار من المال على وجه أيضاً مخصوص، وليس يفهم هذا من ظاهر القول فهو الباطن المقصود(٤).

السادس: ما رواه العياشي في تفسيره مرسلا عن الفضيل بن يسار قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية «ما في القرآن آية

---

(١) المصدر السابق، وقد ذكر هذه الاحتمالات الأربعة الزركشي في تفسيره البرهان ج ٢ ص ١٦٩ مرجحا قول أبي عبيدة.

(٢) سورة يونس، الآية: ٤٤.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٤٣.

(٤) كنز الفوائد ـ أبو الفتح الكراجكي ص ١٨٧.

إلا ولها ظهر وبطن، وما فيه حرف إلا وله حد، ولكل حد مطلع» ما يعني بقوله: لها ظهر وبطن؟ قال: ظهره وبطنه تأويله، منه ما مضى، ومنه ما لم يكن بعد يجري كما تجري الشمس والقمر، كلما جاء منه شيء وقع، قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ نحن نعلمه[١].

ومعنى التأويل في هذه الرواية ما يؤول إليه المعنى بحسب الواقع لا بحسب التفسير.

السابع: ما ذكره الشيخ التقي نافياً أن تكون البطون مبنية على أساس الأوضاع اللغوية، وإنما هي «مبنية على إشارات لا يعرفها إلاّ الراسخون في العلم»[٢].

وعلى هذا يكون الباطن من الأسرار.

الثامن: ما احتمله الشيخ الخراساني بأن يكون المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، وإن كانت أفهامنا قاصرة عن إدراكها[٣]. وقد احتمل هذا الوجه السيد الخوئي[٤].

التاسع: ما ذكره البروجردي من إمكان أن يكون المراد بها المعاني المختلفة والمراتب المتفاوتة التى يستفاد من الآيات بحسب اختلاف مراتب الناس ودرجاتهم، فإن ارباب النفوس الكاملة

---

(١) تفسير العياشي ج ١ ص ٥.

(٢) هداية المسترشدين ـ الشيخ محمد تقي ص ١٢٦.

(٣) كفاية الأصول ـ الآخوند الخراساني ص ٣٨.

(٤) محاضرات في أصول الفقه، تقرير بحث السيد الخوئي للفياض ج ١ ص ٢٣٩.

يستفيدون من الايات الشريفة ما لا يخطر ببال المتوسطين فضلاً عن العوام وارباب النفوس الناقصة[١].

العاشر: ما احتمله المحقق ضياء الدين العراقي من إمكان أن يكون المراد من البطون المصاديق العديدة لمعنى واحد كلي تتفاوت في الظهور والخفاء. بحيث لا يصل إليها عقولنا ولا يعلمها إلاّ النبي ﷺ والوصي والأئمة من ولده عليهم السلام لكونهم هم المخاطبين به فباعتبار خفاء تلك وعدم علمنا به عبر عنها في الأخبار المروية عنهم عليهم السلام بالبطون[٢].

وإلى هذا المعنى يميل السيد محمد الروحاني إذ يقول: ان «كون الجمل القرآنية قابلة في نفسها للتطبيق على معان متعددة مرادة في نفسها ودالة في حد ذاتها على عدد كبير من المعاني، وإن أريد منها معنى واحد لا الجميع، بحيث يمكن للفكر الدقيق الثاقب أن يصل إلى بعض تلك المعاني بالتأمل والتعمق في آيات الكتاب، فهو من عظمة القرآن والتركيب الكلامي لجمله، إذ قل من الجمل العرفية ما يمكن تطبيقه على متعدد من المعاني، فايراد تركيب قابل للتطبيق على عدد كبير من المعاني وفرض ورود تلك المعاني في نفس المتكلم والتفاته إليها وتحريه في ايراد ما يمكن تطبيقه عليها من التراكيب الكلامية دليل على عظمة ذلك المتكلم وسعة افق تفكيره في الاطلاع على دقائق الالفاظ ومعانيها»[٣].

وهذا الوجه هو الأرجح وبناء عليه فلا يرد أصل التساؤل.

---

(١) نهاية الأصول ـ تقرير بحث البروجردي ص ٥٦.

(٢) نهاية الأفكار ـ آقا ضياء العراقي ج ١ ص ١١٧.

(٣) منتقى الأصول ـ تقرير بحث الروحاني للحكيم ج ١ ص ٣١٨.



الفصل الرابع

العقل والمقاصد، نحو تأصيل الأصول

تطرح مسألة المقاصد، في هذه الأيام، على أنها باب مهم من ابواب المعرفة الدينية في مجال الشريعة، يرتكز بشكل كبير على قدرات عقلية في استكشافها. لهذا ارتأينا الإشارة بشكل موجز إلى هذه المسألة في سياق بحثنا عن دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، تاركين التفصيل في مسألة المقاصد إلى كتاب آخر نحن في صدد انجازه إن شاء الله تعالى.

يتحتم علينا ونحن نناقش مسألة المقاصد أن ننطلق من روحية حوار فاعلة، بعيداً عن أي سوء نية يمكن أن نفترضها في صاحب أي طرح، ولذا سنغض النظر عن أي نقد ينطلق من حمل الآخر على سوء النية في ما يطرح من بحوث وآراء حول المقاصد، ولن نحاول هنا أن نحلل منشأ الاهتمام الطارئ بمسألة المقاصد من قبل المثقفين غير الإسلاميين ومن تأثر بهم من الإسلاميين. وعلى هذا الأساس سنفترض انه ربما يكون لدى الباحثين ما يثير الانتباه إلى مسائل، ربما غفلت عنها الحوزات العلمية على مر القرون. وسنسلم من حيث المبدأ بالتمييز الحاصل بين الدين والفكر الديني، باعتبار أن الدين هو ما أراده الله سبحانه وتعالى، والفكر الديني هو ما فهمه المؤمنون،

وما قدموه من طروحات في سياق فهم هذا الدين، الذي نعني به هنا الدين الإسلامي، وإن كان بحث المقاصد لا يختص بدين دون دين. فالدين وإن كان كاملاً يمثل كل النقاء قد أنزله الوحي على رسول الله ﷺ المعصوم، والذي يملك الحقيقة المطلقة والكاملة، ويمثل كل شيء يتعلق بالدين، ويمثل الدين نفسه وليس فكراً دينياً أو فهماً دينياً، وهي مرجعية مستمرة بالأئمة المعصومين عليهم السلام في نظرية الإمامية الجعفرية، إلا أن الفكر الديني أو الفهم الديني - أي الفكر والفهم المنتسبين للدين - هما نتاج بشري بلا ريب، وبشر غير معصومين، وهو ما يعترف به الكل، ولذا فإن الفقهاء يقرون بأن كل ما هو مطروح في الأصول والفقه خاضع للنقاش سواء على مستوى المنهجية أو آليات الاستنباط أو النتائج، وهذا هو منهجهم في التعاطي مع المسائل التي يبحثونها. وقد كان لهذه القناعة أثرها الدائم في تفعيل عملية الاجتهاد ورفض تقديس أي رأي يصدر من أي فقيه، ورفض تقديس ما عرف في المصطلحات الأصولية والفقهية باسم الإجماع والمشهور، حتى أنهم يعيبون على من يكثر من الاستدلال بالإجماع والمشهور في القضايا الفقهية. فالإيحاءات التي يسعى الكثيرون إلى تقديمها من أن العلماء أسرى أقوال السابقين ينم عن جهل بتاريخ الفكر الإسلامي عموماً والفكر الإمامي الجعفري خصوصاً.

وفي سياق بحث المقاصد نلحظ أجواء تشبه محاكمة الفكر الإسلامي، ارتكازاً على بعض الظواهر التي قد تلحظ لدى فئات قليلة من المسلمين يراد تعميمها، مع إغماض متعمد لفهم كل المذاهب

الإسلامية وطريقتها في التفكير والاستدلال. ومن الملفت للنظر أن تظهر الدعوات للإصلاح على مستوى تأسيس منهجية جديدة في علم الأصول لاستنباط الأحكام الشرعية على لسان أنواع مختلفة من الناس، منهم الإسلامي وغير الإسلامي، ومنهم الفقيه ومنهم غير الفقيه. وإذا كنا بنينا على حسن النية في الطرح، فهذا لا يعني انه يصير من حق أي كان أن يتقدم بهكذا طروحات. وإذا كنا نستوعب صدور دعوة من هذا القبيل عن فقهاء، فإن فهم ذلك صعب جداً لو تصدى لذلك غير فقيه فضلا عن أن يكون المتصدي غير اسلامي.

إن الدعوة إلى الإصلاح لو صدرت من فقيه لعلمنا انه إنما يدعو إلى ذلك بعد قراءات طويلة للأصول والفقه، وبعد إطلاع دقيق على تاريخ هذين العلمين، وتدقيق كبير في التقييم والعثور على مواطن الخلل المحتاجة إلى الإصلاح. أما إذا صدرت الدعوة من غير أهلها بحسب تقديرنا المتواضع، فلن يكون هناك أي صدى لها على مستوى الحوزات العلمية في دائرة المجتهدين والمراجع، وسائر المراكز الإسلامية الهامة، وسيكون الصدى في فراغ إذا لم يتصد لذلك أهل الفن وأهل الخبرة فيه، وفق معطيات ومبررات كافية، دون أن يعني ذلك الموافقة على صم الآذان أمام أي دعوة صادقة للإصلاح، بل لا بد من التعامل معها بكل صدق وواقعية في جو من الحوار الهادئ، بدل أن تكون المسألة إثبات ذات أو وجود، لئلا يتحول الحوار إلى معركة للدفاع عن النفس. ربما يكون من الفوارق المهمة بين المثقف والفقيه أن الأول لا يشعر ـ عادة ـ بثقل المسؤولية الشرعية على ظهره وهو يطرح وجهة نظر أو يثير تساؤلا، بينما الفقيه يشعر أنه معني أولاً

ببراءة ذمته إمام الله تعالى، لأن ما يقوله الفقيه سيتم الاحتجاج به عادة، وهذا يفرض عليه أيضاً أن يكون على قدر كبير من القرب من الحقيقة فلا يتسرع في النتائج، كما انه معني بإيجاد الأجوبة فلا يكتفي بإثارة التساؤلات في غير دائرتها الخاصة، إذ ليس الفقيه من يشكك الناس بل من يقدم الأجوبة بكل مسؤولية. وهذا فارق مهم يجعل المثقف في راحة لأنه يعلم مسبقاً انه لا اثر عملي لما يقول، وإنما هو محض اثر فكري يأمل أن يظهر في افكار العلماء وكلماتهم، وهو هدف مهم لا ينكر على أي كان العمل على تحقيقه.

والحقيقة أن المعطيات والمبررات المذكورة لم توجد حتى الآن، فمع كل الدعوات إلى التعديل في المنهجية، لا زالت المنهجية الفعلية التي تقوم عليها آليات الاجتهاد واستنباط الأحكام هي الأقوى، ولعله هو ما أراده الإمام الخميني (قده) من الفقه التقليدي، إذ لم يكن يقصد المضمون بقدر ما يكون يقصد المنهج، إذ لا معنى لحفظ الفقه التقليدي على مستوى المضمون إلا تقليد الآخرين ولم يكن الإمام من هؤلاء المقلدة. وعندما يطلق الإمام الخميني صرخته فهو يلتفت إلى مخاطر التخلي عن تلك المنهجية وما قد يترتب على التخلي من تشكيل فقه جديد لا علاقة له بالإسلام والمسلمين.

يخطئ من يظن أن الفقه الإسلامي الإمامي، وبشكل خاص اصوله، قد تعرض لتغيرات منهجية على مدى التاريخ. فرغم كل متابعتنا المتواضعة للأصول الإمامي على مدى ألف عام تقريبا، لم نجد إلا مدرستين «الأصولية والإخبارية»، ولئن كان هناك خلاف داخل المدرسة نفسها في القواعد التي ينبغي تبنيها في الاستنباط، فإن

المنهجية المعتمدة في ذلك واحدة. ولم يكن هذا عن عبث أو عن تقليد كما يُتهم بذلك عظماء الحوزة العلمية تاريخاً وحاضراً، بل لأنها حتى الآن الضمانة الوحيدة التي تجعلنا اقرب ما يكون إلى الشريعة الواقعية، إلى أن يظهر الحجة المهدي عليه السلام ويريحنا من كل هذا الجدل.

أهمية بحث المقاصد:

لقد أخذ بحث المقاصد حيزاً هاماً من اهتمامات العلماء السنّة عموما، والمثقفين خصوصاً. ولئن كان إهمال المقاصد هو السبب في الجمود الكبير عند بعض الفقهاء حسب تعبير ابن عاشور، فإن الاعتناء بما يمكن ان يدعى كونه مقاصد للشريعة يخشى أن يكون سببا في القضاء على الفقه وتبديله من فقه تشريعي ديني إلى منظومة قانونية وضعية، وكل ذلك باسم الدين ومقاصده، خاصة مع الدعوات التي بدأت تظهر بطرح النص وعدم الاعتناء به. وقد كان للجاذبية الخاصة التي يمتلكها هذا الطرح أثر في جذب الكثيرين من المثقفين الاسلاميين للانجرار وراءه من دون رأسمال كاف للوصول إلى ما يأملون.

إن طرح المقاصد كطرح ثقافي، لا كطرح فقهي أصولي يحمل في طياته الكثير من عوامل سقوطه ليس اقلها عدم الانطلاق من أرضية صلبة في مقام المعالجة والبحث. والخطر اكبر عندما يكون المتلقي واثقاً بالملقي، يظن انه على خبرة واسعة بالفقه وأصوله، ولذا يطرح القضية بكل ما فيها من تشويش وتلبيس واغتشاش وإن كان غير متعمد، فيوحي بما هو قديم بأنه طرح جديد، ولو اطلع على ما قاله

علماؤنا لعلم انه قديم إما رفضوه أو قبلوه، وكل ذلك بالدليل. وفي الساحة الكثير من التهويل فيما يتعلق بأصول الفقه في سياق الدعوات إلى التجديد.

لا بد أن يكون المقصود بالمقاصد هنا المقاصد المنتسبة إلى الشريعة ولذا يقال مقاصد الشريعة، وهي لا تكون مقاصد للشريعة إلاّ إذا كانت من المصالح والمفاسد التي اعتنت بها الشريعة في دواعي التشريع أو في متعلقاته. فليست كل مصلحة ومفسدة مقصداً إلاّ إذا علم رعاية الشرع لها واهتمامه بها. سواء علمنا ذلك من نص شرعي أو من العقل، اذ لا يجوز ان ننسب إلى الله تعالى مقصداً لم نعلم اهتمامه به أو رضاه به ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[1]. ولولا تقييد المقاصد بالشرعية لانعدم الحد الفاصل بين المصالح الناشئة من أهواء وميول شخصية أو دوافع غير نقية، وبين ملاكات الأحكام. وبعد هذا لا يهمنا ماذا قيل أو يقال في تعريف المقاصد إذ لا يمكن ان نطلق الكلام ونقول ان كل ما هو مصلحة دنيوية مثلاً لا بد لها من تشريع يواكبها بحيث نلزم بمراعاة تلك المصلحة، كما أنه لا يمكن ان نطلق كلاما مماثلا ونقول ان كل ضرر أو مشقة أو مفسدة لا بد لها من تشريع يواكبها يمنع من الوقوع فيها، بل لا بد أن نثبت ان هذه المصلحة أو المفسدة قد اهتم به الشرع أولاً، وحجم الاهتمام ثانيا، ثم نبني عليها المقتضى. ومن الطبيعي ان نفرق بين المصلحة التي قد تكون

---

(١) سورة يونس، الآية: ٥٩.

ملازمة لحكم من الأحكام وبين ان تكون تلك المصلحة هي ملاك الحكم، إذ المصلحة التي تكون نتيجة شيء والمصلحة التي تكون ملاكاً شيء آخر، فلا تكفي الملازمة المذكورة لنعتبرها مقصداً شرعياً.

ولقد اعتنى الفكر الأصولي الإمامي الاثني عشري بالمقاصد وان لم يعنونوها في بحوثهم، إلاّ أن اعتناءهم بها ظل محدوداً بحدود فرضتها الادلة التي توصلوا إليها. والحقيقة ان بحث ابتناء الأحكام الشرعية على المصالح والمفاسد امر متسالم عليه عند جميع الإماميين الاخباريين والأصوليين عبروا عن ذلك تارة بـ«تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد» وتارة تحت عنوان «الحسن والقبح العقليين»، وقد بحثوا ذلك تارة في علم الكلام وأخرى في أصول الفقه، ولم يكن لهم نقاش يوما في هذا البحث على المستوى التأسيسي بحيث يوحي بالرفض. وتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد لا يفرق فيها بين ابواب العبادات والمعاملات لأن كل التشريعات افعال الله تعالى، وفعله لا يكون إلاّ عن حكمة ولا تكون جزافية حتى فيما يكون من العبادات، باستثناء حكم الإباحة فإنها ليست دائما تابعة لمصلحة في متعلقها، بل قد تكون ناشئة من عدم وجود أي من المفسدة والمصلحة، وتسمى حينئذ في علم الأصول إباحة لا اقتضائية، أي الإباحة بسبب عدم وجود أي ملاك يدعو لخلافها. وقد تكون ناشئة من ملاك التسهيل على العباد عندما يكون الفعل في ذاته ذا مصلحة ملزمة تدعو إلى فعله أو مفسدة ملزمة تدعو إلى تركه،لكن عندما يلحظ الشرع ان المقدار المشرع من الواجبات والمحرمات قد بلغ حداً يحتاج إلى تسهيل، يشرع الإباحة أو يرفع الإلزام سواء بلسان الإباحة أو بلسان الكراهة أو الاستحباب وهو ما يسمى بالإباحة الاقتضائية.

مهمات مباحث المقاصد:

إلا ان تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد لم تكن كافية لكي يتم البناء عليها واعتبارها طريقاً في بيان الأحكام الفقهية. ففرق بين ان نقول كل حكم لا بد له من مصلحة ينشأ عنها، وبين ان نقول كل مصلحة تستدعي حكما شرعيا، اذ كان لا بد من الاجابة على مجموعة اسئلة وخاصة السؤال المتعلق حول قدرة العقل في استكشاف المقاصد مستقلاً عن النص وبعيداً عن تصريح النص بها. وسؤال آخر انا لو سلمنا قدرة العقل، وهي مسلمة في الاجمال، فما هي دائرة مدركاته في هذا الشأن.

وقد نوقشت في علم الأصول مسألة طريق معرفة الملاكات مطولا وبشكل راق لم يسبق له مثيل، ولا بأس بالاشارة إلى بعض ما لدى الأصوليين الإماميين حول هذه المواضيع:

من البحوث المختصة بعلم الأصول المتعلقة بهذا الموضوع ما يعرف باسم المباحث العقلية أو ما قد يسمى باسم «الدليل العقلي»، وهنا يقولون ان العقل تارة يستقل بإدراك شيء وتارة لا يستقل. والأول مثل بعض مناطات الأحكام التي يعترف بها الجميع، مثل قبح الظلم والغصب وخيانة الأمانة ونحو ذلك، والثاني مثل اغلب مناطات الأحكام الشرعية التي لا يملك العقل طريقاً لمعرفتها بمعزل عن ارشاد الشرع له. وهنا قد يقوم الشرع بالارشاد وقد لا يقوم. والقسم الأول يسمى بما يستقل العقل بإدراكه، والثاني يسمى بما لا يستقل العقل بإدراكه. والقسم الأول يقسمونه إلى قسمين: الأول ما يستقل العقل به في استنتاج حكم مثل ما مثلنا، وهو قبح الظلم والغصب، من غير

توقيف على بيان من الشرع، وتسمى بالمستقلات العقلية. والثاني ما يتوقف استنتاج الحكم فيه على قضية شرعية،مثل مباحث الملازمات العقلية كبحث مقدمة الواجب واجبة وبحث الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، فانه ما لم يكن الشيء واجباً شرعاً لن يحكم العقل بوجوب مقدمته أو بحرمة ضده وتسمى هذا القضايا بغير المستقلات العقلية.

وهذا لا يعني ان كل مباحث الملازمات العقلية هي من هذا القبيل فمثل الملازمة بين حكم العقل والشرع، مع انها من الملازمات إلاّ ان الاتجاه الأصولي الغالب فيها انها مما يستقل العقل بإدراكها من جهة ومما يستقل العقل بترتيب الاثر من جهة أخرى. ومن خالف في هذه الملازمة فهو في الاعم الاغلب يخالف في جهة أخرى ملازمة لهذه القضية، وهي الموافقة على وجود حكم للعقل ابتداء حتى نسأل عن ملازمة حكم الشرع له، وان كان يظهر من بعضهم انكار الملازمة حتى مع الاعتراف بإدراك العقل، وهو ما عد من الأقوال المتآكلة من داخلها أي تحمل في طيها عوامل ضعفها وتناقض طرف الفكرة مع ذيلها.

ومن البحوث المطروقة بحث موطن حسن الافعال وقبحها هل هو قائم بنفس الافعال بمعزل عن الحالات والطوارئ، أم انه يتعلق بالافعال بحسب الطوارئ والعناوين اللاحقة له. وهنا يمكن تصور ثلاث حالات:

الأولى: ان يكون الفعل علة تامة لحسنه أو قبحه بمعزل عن الطوارئ، واصدق مثال على ذلك العدل والظلم، فإنهما من العناوين

التي يلحقهما الحسن والقبح لذاتيهما، فلا يمكن تصور العدل من دون حسن مهما كانت العناوين والطوارئ، ولا يمكن تصور الظلم من دون قبح مهما كانت الطوارئ، إلاّ إذا كان الطارئ مانعة من صدق العدل أو الظلم فينتفى الموضوع.

والثانية: ان يكون الفعل في ذاته مقتض للقبح أو الحسن فلو خلي ونفسه يكون قبيحاً أو حسناً، لكن قد يرتفع القبح أو الحسن بحسب بعض الطوارئ، ويمثل لذلك عادة بالصدق فإنه في ذاته مقتض للحسن، لكن إذا كان موجبا للنميمة أو الفتنة يصبح قبيحا، وهذا يتحقق عندما يكون اثر العنوان الطارئ أقوى من حسنه الذاتي. وكذلك الكذب فإن فيه اقتضاء القبح لو خلي ونفسه، لكن قد يطرأ محسن وهو الكذب لاصلاح ذات البين.

والثالثة: ان يكون الفعل في ذاته في حالة حياد بالنسبة للحسن والقبح، وانما يتصف بالحسن ان عرض عنوان محسن على الفعل، ويتصف بالقبح ان عرض عنوان مقبح، فإن لم يعرض له أي عنوان من هذين العنوانين فلا يتصف لا بحسن ولا بقبح. وبهذا يفترق عن الحالة السابقة فانه في حالة الاقتضاء ما لم تعرض جهة مغايرة فإن الفعل يتصف باحدى الصفتين ما لم يرد الطارئ، فلا حياد فيه، نعم قد تعرض جهة قبح على ما فيه اقتضاء الحسن وتكون مساوية للحسن فيه ولذا يصير بعد الكسر والانكسار كالفعل الخالي منهما.

ولا شك ان العقل في الحالة الأولى لا يحتاج إلى بيان من الشرع، ولذا اعتمد عليهما ـ أي العدل والظلم ـ الخطاب القرآني على أساس أنهما من المسلمات الانسانية التي لا تحتاج إلى انشاء وبيان

تأسيسي. إلاّ ان مشكلة هذه الحالة انه لا يوجد في الخارج ما هو عدل محض أو ظلم محض أي ليس هناك تجسد لذات العدل أو الظلم، وانما هما من العناوين التي تنطبق على الافعال. فليس هناك فعل هو في حد ذاته عدل دائما وابدا، كما ليس هناك فعل هو ظلم دائما وأبداً، ومن هنا أنكر بعض العلماء وجود أفعال حسنة ذاتاً بالمعنى المذكور، وقصروا الحسن والقبح عمليا على إحدى الحالتين الباقيتين. وبناء عليه حتى يحكم العقل بحسن فعل أو قبحه يجب ان يدرك ما في الفعل من اقتضاء أولاً، ثم ما يعرض الفعل من طوارئ، ومدى تأثيرها في رفع هذا الحسن أو القبح، وهذه أمور تختلف وضوحاً وغموضاً باختلاف الحالات. لكن إلى أي حد يمكن للعقل ان يدرك وجوه الفعل وكل العناوين الطارئة عليه ومدى تأثيرها؟ فهل يمكن للعقل ان يدرك مثلاً ما إذا كان الربا ظلما أم لا؟ وهل يمكنه ان يقرر حالات الربا القبيحة أم ان يد العقل عاجزة هنا عن حسم القضية؟ بل ربما لن يتوقف عندها لولا تنبيه شرعي اسس لحكم الربا، ولذا لا زالت العقول حيرى في اكتشاف وجه القبح في مسألة الربا، وكل ما يمكن ان يكتشفه العقل حتى الآن ان في الربا لا أخلاقية، لكن هل كل لا أخلاقية هي قبيحة وحرام؟ كما انه حتى الآن لم يتمكن أحد من تفسير وجه حرمة الربا تفسيراً يستقر العقل عنده نهائيا، بل لم يثبت ان تمام الملاك في حرمة الربا هو الظلم فلعل الشرع اراد من القرض ان يتلازم مع جانب الإحسان والبذل ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ﴾[1]. كما أنه ربما كانت أحد علل

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٦.

حرمة الربا سد الذرائع امام انتشار الظلم وان كان الربا في بعض الحالات يخلو من الظلم، كما هو الحال في بعض القروض الانتاجية، إلاّ انه لما كانت الضابطة تعتمد على الشكل في التمييز بين الربا الانتاجي والربا الاستهلاكي يصير من السهولة الهروب من شكل إلى آخر للتخلص من المحذور، فربما اراد الشرع سد مثل هذه الذرائع في التحريم، وان كان سد الذرائع ليس دائماً ملاكاً للتحريم، بل المعروف فقهيا ان مقدمة الحرام ليست حراما، وإلا لكان صنع السكين حراما فالنوايا واهداف صناعة السكين لا تدخل في تقييم الشيء في ذاته فهو إما ذو جهة فساد أو جهة تسمح بوقوعه.

وبالعودة إلى أصل الموضوع نضيف انه لو ادرك العقل حسن الفعل أو قبحه، فما هي مرتبة الحسن فهل تصل إلى حد الوجوب أم هي على حد الاستحباب؟ وكذلك في جهة القبح فهل هي إلى حد الحرمة أم إلى حد الكراهة؟. فالحالات التي يدرك العقل فيها انطباق عنوان الظلم والعدل والاحسان على الفعل حالات نادرة جداً بالقياس إلى مجموع الافعال التي نراها في حياة الانسان، مما يعني صعوبة الادعاء بان بمقدور العقل الاستغناء عن الشريعة في الوصول إلى مقاصدها، وفي تحديد آليات الوصول إليها. ولذا قيل: انه لو تمكن العقل من كل ذلك لاستغنينا عن الشريعة ولبطل ما تبتني عليه النبوة من ان حق التشريع لله وحده.

ثم من قال ان الشريعة تريد كل ما يحقق المقاصد، فتوجب كل ما فيه مصلحة أو يؤدي إليها، وتحرم كل ما فيه مفسدة أو يؤدي إليها، فمن المعلوم ان من مقاصد الشريعة التسهيل، ولذا قد تنتفي

الحرمة مع وجود المفسدة فيما إذا كانت مصلحة التسهيل في نظر الشرع أقوى، ونحن لن نستطيع في أي حال من الاحوال ان ندرك متى تكون مصلحة التسهيل أقوى إلاّ إذا كان هناك تكليف بما لا يطاق. من الواضح ان الكثير من المباحات لها وجوه عقلائية يمكن ان ترجح جانب الفعل على الترك أو بالعكس ومع ذلك لا نجد أمراً أو نهياً بإزائها، حتى وإن كانت تلك الترجيحات مما يمكن ادخالها في أحد المقاصد العامة أو الخاصة أو الجزئية.

يظهر مما قدمنا، وسيزداد وضوحاً في سياق البحث، إن علل الأحكام ومناطاتها لا تؤخذ إلاّ من الشريعة لا غير إلاّ فيما ندر. وعندما نتحدث عن ان الشريعة هي مصدر المعرفة بالأحكام ومناطاتها، يأتي سؤال: هل يمكن للعقل إذا عرض عليه حكم شرعي ان يستخرج مناطه ويعرف علته أم يبقى القصور على حاله. وهنا يمكن ان يقال ان ما منع العقل من إدراك العلل قبل الشريعة ولهذا احتاج إليها يمنعه من إدراكها بعد بيان الأحكام إلاّ إذا بين النص نفسه تمام الملاك. فلن يستفيد العقل من بيان الحكم شيئا محدداً يبنى عليه، إلاّ انه سيقر اجمالا بأنه لا بد من وجود مصلحة في الفعل أو مفسدة حسب الحكم من كونه أمراً أو نهياً. وعلى هذا الأساس يرفض الكثير من العلماء التمسك بالعلة المستنبطة لانها في الغالب مظنونة، كما يرفضون تنقيح المناط لانه في الغالب مظنون، حتى انهم ربما تناقشوا في العلة المنصوصة، وهل يمكن الأخذ بها أم لا يمكن. والمثال المعروف في مسألة العلة المنصوصة: الخمر حرام لأنه مسكر، وهنا يقال: هل الإسكار هو العلة التامة أم أن العلة مركبة من

الخمرية والإسكار، وهذا الخلاف موجود بين الأصوليين، وان كان الاتجاه العام يؤكد ان الإسكار علة تامة. وهناك مثال يذكره بعض علمائنا، وهو مثال غير فقهي، وهو «لا تشرب الرمان لانه حامض» فهل العلة هي الحموضة أم العلة هي حموضة الرمان بحيث لا مانع من شرب حامض غير رمان أو رمان غير حامض. والفرق بين المثالين ان الأول يلزم منه لغوية التعليل بالإسكار لو كانت الخمرية جزء العلة لأن الخمرية دائما مسكرة، أما الثاني فلا يلزم لغوية منه. والإسكار يتضمن مفاسد جمة منها زوال العقل، ومنها ضعف القدرة على فعل الخير واداثه إلى مفاسد اجتماعية جمة ﴿رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾[1]. وربما كانت هناك مفاسد أخرى لا نعرفها تترتب على الإسكار كانت جزء مهما من عوامل تحريم المسكرات. وهذا لا يعني ان كل جزء من اجزاء تلك المفاسد المترتبة على الإسكار يكون هو الملاك للتحريم التام. فليس لنا مثلاً أن ننطلق من تحريم الإسكار لنقول بحرمة كل ما يزيل العقل وإلا لحرم البنج في العمليات الجراحية. والسبب اننا لم نعلم مقدار دخالة ازالة العقل في الملاك.

إذا عند الحديث عن العلة تظهر لنا مجموعة مصطلحات: العلة المنصوصة، والعلة المستنبطة، وتنقيح المناط، والأولوية القطعية، والحكمة، والغاء الخصوصية، ومناسبات الحكم والموضوع. وهذه كلها ذات علاقة بالنص لا بالعقل، إلاّ ان العقل تارة يفهم ذلك من النص بشكل واضح كما في المنصوصة، وتارة مع اعمال نظر وفكر

(١) سورة المائدة، الآية ٩٠.

كما في تنقيح المناط. واما الأولوية القطعية فهي من مفهوم الموافقة أو فحوى الخطاب التي تعد من الدلالات اللفظية مثل استفادة حرمة ضرب الوالدين من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾.

والعلة المنصوصة تسمح لنا بتعميم الحكم كما تسمح بتخصيصه في موارد انتفاء العلة ويعتبر هذا من العمل بالنص لا بالعقل، لأن النص عندما يدل على العلة التامة للحكم فهو في الحقيقة يشرع موضع العلة ويكون الفعل الذي تعلق به التشريع مجرد مثال، إلاّ ان العلل المنصوصة نادرة.

كما يجب التفريق في مسألة العلة بين ما هو علة تامة وبين ما هو حكمة وهنا لا بد من بعض التوضيح:

ان الفرق بين الحكمة والعلة مع ان الحكمة هي في نهاية المطاف نحو من أنحاء العلة، يكمن في ان العلة تطلق حيث تكون تمام المناط في التشريع يمكن القاؤه للمكلف، من دون ان يكون هناك أي داع للتحفظ والاحتياط تجاه أي خلل قد يقع فيه الملكف حين تطبيق المناط والاستفادة منه، إما لأن الخلل لن يقع أو لأنه إن وقع فإن خطورته ليست بقدر يزاحم مصلحة ايكال الأمر إلى المكلف في مجال التطبيق. بينما الحكمة تطلق في أحد موردين: الأول: في العلة الناقصة التي لا تكون المناط التام للتشريع، ويكون هناك جزء من العلة يختص بالشرع نفسه يكون قد تحفظ به لنفسه ولم يتم القاؤه للمكلف حذراً من خلل خطير قد يقع فيه المكلف لو أوكل أمر تطبيقه إليه إما لجهل من المكلف في التطبيق أو حذراً من أي تلاعب من قبل المكلفين انفسهم في تطبيقها يرى الشرع ترتب مضار خطيرة ان

على مستوى المجتمع أو الشريعة جراء ذلك التلاعب أو الخطأ. وبعبارة أخرى تكون هناك مقاصد للشريعة اريد حفظها من خلال التكتم على تمام العلة لا يؤمن معها من الانسان حفظها لو اوكل الأمر اليه، ولهذا يكون مورد الحكمة دائماً مورداً محفوفاً بالتعبد يمنعنا من استخلاص علة تامة من الحكمة لنا فلا تنفعنا في مقام التطبيق.

الثاني: في العلة التامة التي لم تلق الينا لنطبقها نحن للأسباب المشار إليها. والفرق بين هذا المورد وسابقه، انه في سابقه كان هناك جزء علة مخفي علينا، وهنا لا يوجد جزء مخفي علينا بل تكون الحكمة هي العلة التامة، لكنها لم تلق الينا لتطبيقها لما سبق فما دام لم يرخص لنا بتطبيقها فلا مجال للتعامل معها كعلة تامة اذ يكون الشرع نفسه قد جعل تطبيق ذلك اليه، ولهذا نجده هو الذي يحدد موارد انطباق تلك العلة. وان كان في الحقيقة قد يرجع هذا المورد إلى سابقه من جهة ان الحؤول دون سوء التطبيق أو خطئه جزء من العلة ولو على سبيل رفع المانع.

وكمثال على ذلك نذكر الحكم بالعدة على المرأة. فقد يقال ان تمام العلة فيها هو عدم اختلاط الأنساب، وفي هذه الحال يقال انه لا داع لهذه العدة فيما لو طلقها زوجها بعد فراق عنها استمر عشر سنين مثلاً دون ان يقترب منها. اذ سيكون حال هذه المرأة حال التي طلقت وهي يائس أي التي لا تحيض لكبر سنها، أو طلقت قبل ان ينقلها زوجها إلى منزلها الزوجي، أو قبل ان تحصل العلاقة الكاملة بينهما. ولهذا يتساءل البعض لماذا هذه لا عدة عليها بينما تلك عليها العدة لمجرد ان زوجها كان قد قاربها قبل عشر سنين ولم تبلغ سن اليأس حين الطلاق.

والحقيقة ان هذا التساؤل يناقض نفسه بنفسه، اذ ما دام الشرع نفسه قد نص على هذه الفروق فهذا يكشف عن ان الحؤول دون اختلاط الانساب ليس هو العلة التامة، فلو ورد في النصوص ما يشير إلى تلك الغاية وذلك المقصد علمنا انه من قبيل الحكمة لا العلة التي يدور الحكم مدارها، اذ لو كان الحكم دائراً مدارها لكان الشرع هو الأولى بأن يلتزم بعليتها، فعدم التزامه بها دليل على عدم كونها كذلك. اذن لا يصح ان ننطلق من كون ذلك المقصد هو العلة لنرتب اعتراضاً على ذلك التفصيل ما دام التفصيل تفصيلاً شرعياً ورد به النص وليس تفصيلاً ابتدعه فقيه ما.

إن هناك جزء آخر من العلة أو علة بديلة لم يتم بيانها تكون هي الملاك في الحكم بالعدة حال عدم وجود أي تخوف من اختلاط الانساب، ولتكن هذه العلة احترام عقد الزواج نفسه واحترام العلاقة الزوجية مثلا، أو تقديم فرصة امام أي مصالحة ممكنة بين الزوجين اذ ان العدة التي تكون بين الزوجين هي ـ في العادة ـ عدة رجعية، فلماذا لا تكون هذه المصلحة الاجتماعية أحد الأسباب المنظورة في تشريع العدة في بعض الحالات.

ولأن الشريعة اعطت احتراما خاصاً للعلاقة الزوجية نجد تشريع عدة الوفاة التي تجب على كل امرأة مات زوجها سواء كانت صغيرة أم يائسة، وسواء اكتملت العلاقة أم لم تكتمل.

وربما يكون أحد الأجزاء المخفية للعلة الاحتياط والتحفظ عن أي تلاعب بعد ان اكتملت العلاقة في سن معين يمكن فيه الحمل. وربما تكون هناك امور أخرى دخيلة في التشريع.

وأما العلة المستنبطة فقد رفضها الكثير من العلماء، إلاّ ان يتكون قطع بكونها علة الحكم، وهذا ما يحتاج إلى تدقيق. فهل يمكن لمجرد ان نقترح كون شيء علة ان نصل إلى قناعة تامة بكونه علة تامة أم انه من الصعوبة بمكان؟ وهنا يطرح بحث النسبي والمطلق، اذ كيف يمكن للنسبي ان يفهم العلة التي ارادها المطلق وهو المحيط بكل شيء، وهو ما يعجز عنه النسبي ما لم يبينه المطلق نفسه.

وإذا قرأنا لمن يشتغل بالمقاصد ستجد انه يوسع قدر ما يشاء في اثبات المقاصد وتعدادها مع غض النظر عن مستند التعداد لكنه سيتيه عند بيان الأولويات أو كيفية التطبيق والإجراء.

ومن البحوث المذكورة في علم الأصول ضمنا وان لم يعنون لها عنوان خاص بحث ما إذا كانت لموضوعات الأحكام موضوعية في ترتب الملاك والمصلحة أو المفسدة. والموضوعية هنا تتصور بنحوين: الأول: ان يكون الملاك قائما بنفس الفعل، والثاني ان يكون الملاك مترتبا عليه متولداً منه. وهذا يعني ان التفكيك بين الفعل والاثر ممتنع ما لم يرد بيان من الشرع يفيد ذلك، حتى اننا عندما نرفع الحكم عن الفعل فيما إذا كان حرجيا فإنما نتمسك بذلك لأن الشرع قال ذلك، وإلا فإن العقل لا يمنع من التكليف بما هو شاق وبما فيه حرج، لأن هذا ليس من التكليف بما لا يطاق. ولذا قيل ان التكاليف في الشرائع السابقة بنيت على المشاق، كما جاء في تفسير قوله تعالى ﴿وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[1]، وقيل أيضاً ان رفع ما

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.

اضطرا إليه من مميزات امة النبي محمد ﷺ من بها الله تعالى عليها كما اشير إليه في حديث الرفع: «رفع عن أمتي.. ما اضطروا إليه»[١]. فلو كان العقل نفسه يقرر ضرورة رفع الحكم الحرجي لم يكن من مميزات الشريعة الاسلامية.

كما اننا عندما نرفع التكليف عن الصبي غير البالغ فإنما نرفعه بدليل الشرع، وإلا فإن العقل لا يمانع من تكليف الصبي المميز بمقدار ما يستوعب، وان لم يكن بالغا. كما اننا عندما نسقط تكليفاً بسبب ترتب ضرر منه فإنما نسقطه لأن الشرع قال ذلك، وإلا فإن العقل لا يمنع من التكليف بما فيه ضرر على النفس ما لم يخرج عن القدرة حتى وان كان يؤدي إلى الموت، ولذا لا يمنع العقل من الجهاد، ولا من الصوم مع انه لا يخلو عن بعض الضرر، ولا من الزكاة مع انها ضرر مالي دنيوي. فالشرع هو الذي يقدر متى تكون مصلحة التسهيل أقوى من ملاكات التحريم أو ملاكات الوجوب، فليس الحرج دائما رافعاً للأحكام بل ترفع بحسب ما قرر الشرع، وإلا فإن في الشريعة احكاما لم يتم التنازل عنها حتى مع وجود حرج ومشقة مثل الكثير من المحرمات فهل يجوز لنا قتل امرئ بحجة اننا لو لم نفعل نقع في حرج ومشقة، وهل يجوز لنا الزنا بهذه العلة.

ولما كانت الافعال ذات موضوعية في ترتب الأثر والملاك كان الأمر الشرعي متعلقاً بالفعل، ولم تجد الشريعة داعيا لبيان العلة والملاك إلاّ إذا ارادت للمكلف ان ينطلق من العلة للتعميم

(١) وسائل الشيعة ـ منشورات دار أهل البيت عليهم السلام ـ ج ١٥ ص ٣٦٩.

والتخصيص. وعندما تقتصر الشريعة على بيان ما هو متعلق الحكم أي الفعل ولا تذكر الملاك فلعل السبب أنه لا بد من مراعاة آليات خاصة للوصول إلى تلك الملاكات، وإلا فإن الانسان لوحده وبالاتكال على عقله دون الاستعانة بالشريعة لن يتمكن من تحديد الآليات الموصلة إلى الملاكات والمقاصد العامة والخاصة والجزئية. أو تحديد أي آلياتٍ هي المرادة وايها غير مرادة للمشرع الحكيم.

ومن هنا يظهر تساؤل مهم: ما هي اهمية اكتشاف المقاصد ما دامت مرتبطة بآليات لا تعرف في الغالب إلاّ من الشريعة نفسها. وما هي اهمية تعداد المقاصد، مع ان اولوياتها ومعرفة التزاحم الملاكي فيما بينها ومتى يقدم هذا على ذاك إنما هو بيد الشرع لا غير، وهذا غير التزاحم التنجيزي المعروف كمصطلح في علم الأصول.

ولهذا كان الاشتغال دوما على النص لأنه اشتغال ضمني بالمقاصد، اذ لا سبيل آخر. ولا نعني بالنص خصوص النص القرآني بل اعم منه ومن السنة. وهذا يقتضي قهراً التأسيس لجملة مباحث تتعلق بالنص: فهل النص طريق من طرق المعرفة أم لا؟ وهل هناك فرق بين النص القرآني وغيره أم لا؟ وما هي العلاقة بين النص القرآني والنص الآخر؟.

وعند تحديد الطرق الموصلة ينفتح بحث حول ما إذا كان المتعين تحصيل القطع أم يمكن الاكتفاء بالظن؟ وان كان يكتفى بالظن فأي ظن هو الذي يكتفى به، وهل يكتفى بكل ظن؟ وهو البحث المعروف في علم الأصول ببحث الظنون الخاصة. فيبحثون في كل ظن هل هو حجة أم لا؟ فإن العلة المنصوصة في خبر غير متواتر

تكون مظنونة لا تكون قطعية، ولذا يبحث عن حجية الظن الناشئ عن الخبر الواحد. وإذا ثبتت حجية الظن في مورد فهذا لا يعني ان كل ظن يصير حجة، وهو ما وضحه علماؤنا بشكل مفصل في مباحث علم الأصول.

مخاطر جعل المقاصد هي الأساس في الأصول والفقه:

لا تكمن المخاطر في مبدأ بحث المقاصد ولا في جعلها الأساس، فإن هذا مما لا ريب في صحته. وانما المشكلة تكمن في طريقة معرفة المقاصد، ثم في جعل المقاصد التي تعرفنا عليها ونسبناها نحن إلى الشريعة هي الأساس. فلو تساهلنا في طرق معرفتها، ثم جعلناها مع تساهلنا هي مناطات الأحكام وملاكاتها، بحيث تخضع لها الأحكام تعميما وتخصيصاً نكون قد دخلنا في مشكلة. كما اننا لو ادعينا اننا قادرون على استكشاف آليات الوصول إلى تلك المقاصد بمعزل عن الشرع، وسلبنا عن موضوعات الأحكام موضوعيتها في الوصول إليها، نكون قد دخلنا في المخاطرة. ولأجل ذلك نجد ان القول بالمقاصد كان دائما وسيلة يصح اعتمادها لتبرير كل شيء، ولن نعدم ان نجد جهة مطابقة لمقصد تبرر فعلا نريد ان نقوم به أو فعلا نريد أن نتركه دون أن نملك أي ضمانة في الصدق والتقوى والأمانة من جهة، وفي المعرفة من جهة أخرى. ولذا برأ بعضهم يزيد تحت عنوان المقاصد. سينتفي حينئذ معنى الحديث المشهور «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» اذ سيجد كل من يطيع المخلوق جهة تجعل فعله مندرجا تحت عنوان مقصد من المقاصد، وبالتالي لن يكون في معصية الخالق. كما اننا لو اعتمدنا في التقديم والتأخير على قناعاتنا

فقد نضيّع الأحكام. فمن يرى ان الحرية الشخصية هي المقصد الاعلى فإنه سيجد نفسه مضطراً إلى الغاء حكم الردة والغاء أي تقييد لها. وسيرفض أي مساس بالحرية الشخصية على المستوى المالي. فلو كانت الحرية مقصداً تاماً للشريعة كما يقولون لم يكن تحريم الاسراف مثلاً في محله.

والحقيقة ان الحرية ليست ملاكاً ولا مقصداً على الإطلاقات بل هي وسيلة لتحقيق الملاكات فقيمتها غيرية لا نفسية.

وعندما نتحدث مثلاً عن الضرورات تبيح المحظورات، فهل كل ضرورة تبيح كل محظور؟ وما هي الضرورة وما هو المحظور الذي يباح بها؟ ومن يملك حق ترتيب الأولويات هل هو الشرع أم العقل؟ وهل هو العقل القطعي أم العقل الظني؟.

ومع ذلك كله فلا شك بان الحاجة ملحة لبذل جهد اكبر مما يبذله الفقهاء على مستوى استكشاف الأحكام الشرعية، وربما نحتاج إلى بعض الإضافات على مستوى الأصول، وربما تكون المشكلة أساساً في مفهوم المجتهد المطلق ومدى امكانية تحققه، خاصة إذا علمنا بأن المجتهد لا يكون مجتهداً إلاّ إذا كان صاحب رأي تحقيقي في كل ما يتوقف عليه استنباط المسألة ومنها معرفة الموضوعات. فربما يبادر فقيه إلى الافتاء بحرمة فعل إذا لم يكن على دراية تامة بحقيقة الفعل، ولذا نجد اهتمامات الفقهاء الذين يعايشون الساحة الاجتماعية تختلف عن اهتمامات الفقهاء الذين يسكنون الحوزات العلمية ولا يغادرونها. كما نجد ان قوة الفقيه الذي يعايش الساحة هي اعظم من فقيه بعيد عنها، بل ربما يزعم شخص انه فقيه إذا كان

في الغرف المغلقة في ساحة مغلقة، فإذا جاء إلى الساحة أو طولب بتقديم الأجوبة عن متطلباتها نفاجأ بعجز كبير لديه، ونكتشف انه غير دقيق فيما يدعيه.

ولا بأس بأن انهي هذه المقالة، بالتذكير بقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[١]. وبذكر بعض الروايات:

ففي النهج عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: لا تستعملوا الرأي فيما لا يدرك قعره البصر ولا تتغلغل إليه الفكر[٢].

وفيه أيضاً عنه عليه السلام: «أفأمرهم الله تعالى بالاختلاف فأطاعوه أم نهاهم عنه فعصوه أم أنزل دينا ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه أم كانا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى أم أنزل الله ديناً تاماً فقصر الرسول صلى الله عليه وآله عن تبليغه وادائه»[٣].

وفيه أيضاً: «وما كل ذي قلب بلبيب ولا كل ذي سمع بسميع ولا كل ناظر ببصير فيا عجبى ومالي لا اعجب من خطأ هذه الفرق على اختلاف حججها في دينها لا يقتصون اثر نبي ولا يقتدون بعمل وصي ولا يؤمنون بالغيب ولا يعفون عن عيب يعملون في الشبهات ويسيرون في الشهوات المعروف عندهم ما عرفوا والمنكر عندهم ما انكروا مفزعهم في المعضلات إلى انفسهم وتعويلهم في المبهمات

(١) سورة يونس، الآية: ٥٩.
(٢) نهج البلاغة ـ خطب الامام علي عليه السلام ج ١ ص ١٥٥.
(٣) نهج البلاغة ـ خطب الامام علي عليه السلام ج ١ ص ٥٥.

إلى آرائهم كأن كل امرئ منهم امام نفسه قد اخذ منها يما يرى بعرى ثقات وسباب محكمات»[١].

وفيه أيضاً: أن الشبهة إنما سميت شبهة «لأنها تشبه الحق فأما أولياء الله فضياؤهم فيها اليقين ودليلهم سمت الهدى وأما أعداء الله فدعاؤهم فيها الضلال ودليلهم العمى»[٢].

(١) نهج البلاغة ـ خطب الامام علي عليه السلام ج ١ ص ١٥٦.
(٢) نهج البلاغة ـ خطب الامام علي عليه السلام ج ١ ص ٨٩.

الفصل الخامس

ملاحظات نقدية على بعض الاتجاهات في تفسير النصوص

أولاً: مع الشيخ مجتهد شبستري في بعض كلماته:

قال شبستري[1]: «لا بأس بالإشارة هنا إلى نظريتين من النظريات الحديثة حول المعنى:

١) المعنى عبارة عما يستخدم في بناء لغة معينة للتحدث عن شيء أو عمل أو صفة أو نشاط.. والمعاني حسب هذه النظرية أدوات في بنية اللغة تستعمل للحديث عن الأمور الخارجية وليست هي الأمور الخارجية ذاتها.

٢) علاوة على هذا ثمة نوع آخر من المعنى هو الرسالة التي تتجلى للمتلقي في أفقه التاريخي الخاص تجربته عن العالم وعن نفسه من الكلمة أو الجملة أو النص باعتباره ظاهرة تاريخية».

ولست أدري كيف جعل النظرية الأولى من النظريات الحديثة، مع

---

(١) راجع لكل ما سننقله عنه هنا مجلة قضايا اسلامية معاصرة العدد التاسع عشر ٢٠٠٢ (اشكالية التأويل) مقابلة مع شبستري ص ٢٣، ٢٤ فما بعدها.

انها من النظريات المتداولة بين علماء الأصول منذ قديم الزمان، فقد تحدثوا عن الوضع اللغوي وقالوا ان المعاني ليس هي نفس الأمور الخارجية، وهذا هو المشهور بينهم، وقد شذَّ من خالفهم في ذلك.

أما النظرية الثانية فإن كان المراد بها ان للزمان والمكان تأثيراً في عالم الدلالة، فلا بد أن تلاحظ المعاني التي تقصد من الألفاظ في زمن الخطاب وملاحظة ما اكتنفه من قرائن حالية أو غيرها، فهذه أيضاً ليست نظرية جديدة بل هي من النظريات المعمول بها ولهذا اشترط العلماء الأصوليون في فهم الخطاب أن يكون الإنسان مدركاً لقوانين اللغة في زمانه ولكل ما يمكن أن يكون دخيلاً في الدلالة والقرينية على المراد.

وإن كان المراد أن لكل متلق الحق في أن يفسر الكلام الذي يسمعه بحسب ما تمليه عليه قوانين اللغة ومعارفه في زمانه حتى وان كانت القوانين والمعارف التي بنى عليها المتكلم كلامه مخالفة لقوانين المتلقي، فهذه النظرية لا ينبغي عدها نظرية في تفسير كلام المتكلم لأن الهدف من التفسير معرفة مراده لا معرفة ما يدل عليه الكلام في الأزمنة المختلفة من دون أي لحاظ لما أراد المتكلم التعبير عنه. فكلام كل متكلم دالّ على معنى في نفس المتكلم أراد إفهامه، ولا يحتج على المتكلم إلا وفق المعايير التي بنى عليها المتكلم كلامه، وليس للكلام أي قيمة ذاتية أو دلالة قهرية منفصلة عن المتكلم ومباني ظرفه في عالم الإفهام والتفهيم.

ثم قال: «إن التدبر في كل واحد من هاتين النظريتين يشير بوضوح إلى أن المعنى في العصر الحاضر اكتسب مفهوماً مختلفاً عما كان عليه في الماضي. المعنى في النظرية الأولى يرتبط بالمديات

والتراكيب والاستيعاب المفهومي في لغة معينة. وفي الثانية يتصل بالتجليات التاريخية للغات أي بمقولة التاريخ. مباحث العوالم التي تخلفها اللغة والتاريخ للبشر مباحث جديدة تماماً، ومن لم يتوافر على ثقافة فيها لن تكون لديه معرفة بمقولة المعنى في الفلسفة الحديثة، ومن الطبيعي أن لا يستطيع مثل هذا الشخص تكوين تصور حول كيف يكتسب النص معاني مختلفة بالنسبة لقراء متعددين».

«تاريخانية اللغة المقر بها في كلا النظريتين أفضت إلى تاريخانية عملية الفهم والتفسير، وتاريخانية المعنى المستحصل من الفهم والتفسير. وتؤكد هذه الدراسات ان أي فهم وتفسير لا بد أن ينهض على وجهة نظر معينة أو على قبليات أو مفروضات مسبقة، ولأن قبليات الاشخاص في مقام فهم النص مختلفة ستكون آراؤهم حول معناه متنوعة طبعاً وهذا التنوع مما لا محيص عنه».

إذا كان يعترف بتاريخانية اللغة وأن القضية لا ترتبط بزمن المتلقي، الذي قد يكون متأخراً كثيراً عن زمن التكلم، كما هو الحال فيمن عثر على كتاب كتب منذ الف سنة مثلا، فإن عملية التفسير لا بد أن تخضع لقوانين المتكلم أو التي عاشها المتكلم، وتكون مهمة المفسر العثور على تلك القوانين وحسن تطبيقها وهو مجال يكثر فيه الخطأ وهذه حقيقة نعترف بها. وإذا تعددت الأفهام حول نص معين فليس ذلك لأجل ان لكل شخص الحق في ابداء قراءة خاصة به بل من أجل ان أحد هذه الأفهام هو المصيب أو تكون كل تلك الأفهام غير مصيبة.

ثم قال: «طبقاً للنظرية الأولى من يريد أن يفهم نصاً يقدم فرضية تنسجم ووجهات نظره وقبلياته لتشخيص المعنى الذي أراده

صاحب النص من بين المعاني الموجودة في بنية لغة النص، وكيف أراد هذا المعنى. ثم يسوق الأدلة والشواهد لإثبات صحة فرضيته، ويطرح شخص آخر وفق قبلياته فرضية أخرى فيما يخص المعنى الذي رمى إليه المؤلف ويقدم الأدلة لإثباتها وتستمر عملية تقديم الفرضيات والنظريات على هذا المنوال.

هؤلاء الاشخاص مع انهم جميعاً يقصدون تشخيص المعنى الذي أراده المؤلف وهو حسب الافتراض معنى واحد معين في بناء اللغة، ولكن أياً منهم لا ينفتح انفتاحاً مباشراً على المعنى، ولا يستطيع الاقتراب إليه إلاّ عبر فرضية، ولأن الفرضيات متباينة بفعل تنوع وجهات النظر والقبليات فإن تشخيص المعنى سيختلف من شخص إلى آخر، والذي يقدم ادلة وشواهد ارصن ستحظى نظريته بقبول أوسع.

إذن ماهية فهم النص وتفسيره نوع من الافتراض والاستدلال، ولا يفوز أحد بالوصول إلى معنى حاسم، وربما بدت براهين أحد المفسرين من المتابة بحيث يذعن لها باقي المفسرين، فيضرب بالفرضيات الأخرى عرض الجدار، ولكن قد يظهر في زمن لاحق مفسر يقدم فرضية أخرى ببراهين وشواهد أقوى، فيزيح النظرية السائدة عن مكانتها، وبهذا يبقى مفتوحاً لافتراضات جديدة واستدلالات أخرى وبالتالي بروز معان متفاوتة للنص الواحد».

ان مقدمات هذا الكلام تدل على امكانية بروز عدة افهام لكنها لا تفيد بروز عدة معان للنص، لأن مؤدى ذلك إلى أن يكون المتكلم قد أراد عدة معان مختلفة، والمفروض انه أراد التعبير عن معنى واحد

موجود في نفسه لا يختلف باختلاف الأزمان. وفرق كبير بين أن تظهر عدة أفهام وبين أن يكون للكلام الواحد عدة معان.

ثم يقول: «وحسب النظرية الثانية فإن للمعنى واقعاً اوسع من المعنى الذي قصده المؤلف، وذلك لأن الآفاق التاريخية للأشخاص متفاوتة بمعنى ان لكل شخص تجربة عن ذاته وعن العالم تختلف عن تجارب الآخرين، ومن ناحية أخرى تحصل عملية الفهم بتضارب الافق التاريخي للمتلقي مع الافق التاريخي لصدور النص، وهذا ما يساعد بدوره على تباين المعاني التي ينتزعها الأفراد من النص الواحد ومع هذا يبقى الطريق مفتوحاً أمام نقد هذه المعاني المختلفة، ولا نقصد بتعدد المعاني انها جميعاً صحيحة فالمعنى الصحيح هو الذي يخرج ظافراً من اختبارات النقد».

إن تحرير الكلام عن المتكلم وجعل معناه أوسع مما قصده المؤلف، إن أريد به أن كلام المتكلم قد تكون له انطباقات ومصاديق لم يلتفت لها المتكلم، فهذا ممكن بالنسبة للمتكلم العادي غير المحيط بكل واقع المصاديق، ولعله هو مراد شبستري إذ عبر بقوله «فإن للمعنى واقعاً أوسع»، أما إن كان المراد ان الكلام قد يكون له مدلول لم يلتفت له المتكلم فهذا لا يصح جعله تفسيراً لكلامه، وليس للكلام بعد أكثر من الدلالة على ما يريد المتكلم أن يدل عليه بحسب المعاني ـ لا بحسب المصاديق ـ وليس للكلام وجود موضوعي مستقل عن المتكلم ومراده ليكون المتكلم ملزماً بما يدل عليه كلامه، إلاّ إذا كانت الدلالة معترفاً به وفقاً لقوانين اللغة التي انطلق منها المتكلم ولم يراع في الدلالة كل

الآليات المعتبرة، إذ في هذه الحال يلزم المتكلم بمدلول كلامه إذا كان في مقام البيان، ولا يعترف له بانكاره أن يكون أراد هذا المعنى ما دامت الطريقة التي اعتمدها والمترسخة في وجدانه قد افضت إلى الدلالة على ذلك المعنى، ولهذا يحتج على متكلم استعمل لفظاً فيه سب بأنه قد شتم فلاناً ما دام قد استعمل الألفاظ الدالة على الشتم في لغته وفقاً لآليات اللغة في زمانه، ويصح الحكم عليه بجرم القدح والذم. وليس هذا من تحميل المتكلم ما لم يقصد بل هذا من تحميله ما قصده بعد أن كان قد تكلم بكل جدية ووعي مريداً للبيان ملتفتاً إلى العلاقات اللغوية وقوانينها.

ثم انه قد اخطأ إذ جعل معيار الصحة النجاة من النقد لأنه بناء عليه ما كان صحيحاً في زمن قد يكون باطلاً في زمن آخر دون أن يبطل في الزمان السابق حتى حين تبدلت الصحة، ولأنه لا معيار واقعي للحكم بالصحة فمن يحدد ان هذا سلم من النقد أم عاند فلم يقبل به. واي معنى للحكم بصحة فكرة بمجرد انها سلمت من النقد مع اننا قد نعلم أحياناً جازمين بعدم صحة فكرة دون ان نتمكن من العثور على الوجه المنطقي لذلك، وأين يقع الوجدان والفطرة والبداهة في حسابات الصحة والخطأ وكثيراً ما يتردد ان توضيح الواضحات من اشكل المشكلات.

وقال ايضا: «ان دعوى إمكان القراءات المتعددة للنصوص الدينية لا تعني ضوءاً اخضر للفوضى التفسيرية، ولا تفيد تصديق كل القراءات والانجراف إلى النسبية الباطلة ونبذ البراهين والاستدلال وراء الظهور. فالقراءات يمكن أن تكون متعددة كواقع فعلي، لكننا ملزمون

بنقدها وصولا إلى الحقيقة والتأشير على مواطن الهفوة والرصانة في كل قراءة وبذا تشخص قيمة كل قراءة ودرجة اعتبارها».

ثم قال: «النص أعلاه يشير إلى تهافت الافتراء الشائع بأن أنصار تعدد القراءات وتباينها يذهبون إلى السماح لكل شخص بقراءة النص الديني كما تملي عليه أهواؤه، والى ان جميع القراءات صحيحة. فالصواب هو ان القراءة التي لا تنطوي على براهين وشواهد كافية تستبعد وتعتبر باطلة، ولكن هناك أكثر من قراءة واحدة يمكن أن تتحلى بالأدلة المتينة التي تجعلها مقبولة، وعليه يمكن أن تكون أكثر من قراءة صحيحة ومقبولة ولكل واحدة من القراءات المقبولة أتباعها وأنصارها».

بينما هو يؤكد ان تعدد القراءات لا يعني الفوضى التفسيرية، يعود ليفتح الباب أمامها إذ يحتمل إمكانية وجود أكثر من قراءة صحيحة ومقبولة، وهذا يوحي بنوع من التناقض، إذ وجود أكثر من قراءة ليس إلاّ الفوضى ان كان المقصود بالتعدد ما يشمل التنافي بين القراءات، فإنه لا يمكن أن يكون المتكلم أو صاحب النص الديني القرآني أو النبوي أو الإمامي قد أراد معان متنافية ليصح معه القراءات المتنافية، وإن كان المقصود قراءات متكاملة لا تنافي بينها فلا يحسن عد هذه قراءات متعددة.

ثانياً: مع نصر حامد أبو زيد في بعض كلماته:

قال نصر حامد أبو زيد: «من هذه الأفكار الشائعة المستقرة التي يمكن أن نعيد طرحها فكرة التفرقة بين التفسير والتأويل، وهي تفرقة

تعلي من شأن التفسير وتغض من قيمة التأويل على أساس من موضوعية الأول وذاتية الثاني. الموضوعية في الحالة الأولى موضوعية تاريخية تفترض إمكانية أن يتجاوز المفسر إطار واقعه التاريخي وهموم عصره، وان يتبنى موقف المعاصرين للنص ويفهم النص كما فهموه في إطار معطيات اللغة التاريخية عصر نزوله. ومثل هذا التصور يقع في تناقض منطقي من الوجهة الدينية الاعتقادية التي ينطلق منها أصحابه، إذ النص عندهم صالح لكل زمان ومكان لأنه يحتوي كل الحقائق ويعد جماعاً للمعرفة التامة. ومثل هذا الاعتقاد يتناقض تماماً مع القول بضرورة اعتماد المفسر على المأثورات المروية عن الجيل الأول أو الجيل الثاني على الأكثر والوقوف عند فهمهم وتفسيرهم للنص. ولكي يحل أصحاب هذا التصور مثل هذا التعارض المنطقي ذهبوا إلى أن المعرفة الدينية لا تتطور وأن جيل الصحابة والتابعين قد اوتوا المعرفة التامة فيما يتصل بالوحي ومعناه وان التمسك بمعرفتهم هو العاصم من الزلل والانحراف وهكذا انتهى الأمر بهم إلى عزل المعرفة الدينية عن غيرها من انواع المعرفة من جهة والى انكار تطور المعرفة الانسانية من جهة أخرى (قال الكاتب في الهامش: يعد ابن تيمية وتلميذه ابن القيم من اكبر ممثلي هذا الاتجاه)[1].

وتعليقاً على هذه الكلمات نؤكد على ان المعرفة الدينية في نفسها ثابتة لا تتبدل، من حيث المفاهيم العامة، فإن أريد بتطور المعرفة الدينية ان الإنسان قد يصبح أكثر صوابية في المعرفة الدينية

(١) فلسفه التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة ١٩٩٨ ص ١١، ١٢.

من آخر فهذا صحيح لكن هذا لا ربط له بالزمان بل قد ننحدر في المعرفة الدينية فنصير أكثر بعداً عن الصواب فيها. وان أريد ان الدين له قابليات الانطباق على كل زمان ونحتاج إلى حسن معرفة دينية لنواكب التطور الزماني فهذا ممكن ومقبول. أما ما أشار إليه من ذهاب البعض إلى ضرورة اعتماد المفسر على المأثورات فهذا الرأي مخالف للمشهور سواء عند السنة أو الشيعة. ومن هنا توهم التناقض إذ توهم ان صلوح النص لكل زمان ومكان يتنافى مع وضع النص في اطاره التاريخي والزماني، ومنشأ وهمه اعتقاده ان الوقائع الفعلية والمصاديق الآنية هي التي تشكل المعطيات وليس هذا مرادهم، فقد صرحوا في كثير من الموارد ان المورد لا يخصص الوارد، وإنما نعود إلى ظروف النص ومعطياته لنفهم النص ونفهم دلالاته وقرائنه لننطلق فيما بعد بما أوتينا من حسن معرفة إلى تشخيص منطبقات النص وهنا تدخل المعارف الأخرى ويصير لها نحو ارتباط بالمعرفة الدينية. فإن أراد أن ما يطرأ على اللغة من تبدلات تؤثر على لفظ مستخدم في عصور سابقة فهذا خطأ حتماً.

وقال، وهو يريد التأكيد على ضرورة ملاحظة أسباب النزول عند تفسير القرآن:

«يعتبر علم أسباب النزول من أهم العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النص بالواقع وجدله معه».

«ان درس أسباب النزول يزود الفقيه بالعلة من وراء أحكام النصوص ومن خلال اكتشاف هذه العلة يستطيع الفقيه أن يعمم الحكم على وقائع أخرى شبيهة».

«ورغم ان أسباب النزول على هذه الدرجة من الأهمية لاكتشاف دلالة النص فإن معرفة سبب نزول كثير من نصوص القرآن على سبيل القطع واليقين ليست دائماً مسألة سهلة متاحة، فقد نجد روايات متعددة تطرح أسباباً مختلفة لنزول آية بعينها».

«ويمكن لنا القول ان عدم تحديد أسباب النزول تحديداً دقيقاً وبالأحرى عدم الاهتمام بهذا التحديد كان أحد أسباب الاضطراب الذي وقع فيه كثير من المفسرين وعلماء الفرق الدينية ازاء نصوص من القرآن ظنوا انها تعارض نصوصاً أخرى خاصة في مجالة حرية الإرادة الانسانية».

«ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن سبب النزول أحياناً ما يمكّن المفسر من القراءة الصحيحة للنص ومن ثم يجعله مقارباً لاكتشاف الدلالة وليس المقصود بالقراءة الصحيحة تصحيح النص بل المقصود التوجيه الصحيح لدلالة الألفاظ والعبارات».

«ولكن ماذا نفعل حين لا نستطيع تحديد أسباب النزول تحديداً حاسماً حازماً؟ في الاجابة عن هذا السؤال وقع علماء القرآن أيضاً في مشكلة كيفية الترجيح بين الروايات المختلفة ووضعوا محموعة من المعايير والشروط».

«إن أسباب النزول ليست سوى السياق الاجتماعي للنصوص وهذه الأسباب كما يمكن الوصول إليها من خارج النص يمكن كذلك الوصول إليها من داخل النص سواء في بنيته الخاصة أم في علاقته بالاجزاء الأخرى من النص العام ولقد كانت معضلة القدماء انهم لم

يجدوا وسيلة للوصول إلى أسباب النزول إلاّ الاستناد إلى الواقع الخارجي والترجيح بين المرويات ولم يتنبهوا إلى أن في النص دائماً دوال يمكن أن يكشف تحليلها عما هو خارج النص ومن ثم يمكن اكتشاف أسباب النزول من داخل النص كما يمكن اكتشاف دلالة النص بمعرفة سياقه الخارجي».

«مثال ذلك ما اخرجه الشيخان عن المسيب قال: لما حضر أبا طالب الوفاة دخل عليه رسول الله ﷺ وعنده أبو جهل وعبد الله بن أبي امية فقال أي عم قل لا اله إلاّ الله احاج لك بها عند الله فقال أبو جهل وعبد الله يا أبا طالب اترغب عن ملة عبد المطلب فلم يزالا يكلمانه حتى قال هو على ملة عبد المطلب فقال النبي ﷺ لأستغفرن لك ما لم انه عنه فنزلت: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن يَسْتَغْفِرُوا۟ لِلْمُشْرِكِينَ﴾[1] واخرج الترمذي وحسنه عن علي قال: سمعت رجلا يستغفر لأبويه وهما مشركان فقلت: تستغفر لأبويك وهما مشركان فقال استغفر إبراهيم لابيه وهو مشرك فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فنزلت. واخرج الحاكم وغيره عن ابن مسعود قال خرج النبي ﷺ يوماً إلى المقابر فجلس إلى قبر منها فناجاه طويلاً ثم بكى فقال: ان القبر الذي جلست عنده قبر امي واني استأذنت ربي في الدعاء فلم يأذن لي فأنزل الله عليّ ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن يَسْتَغْفِرُوا۟ لِلْمُشْرِكِينَ﴾ فجمع بين هذه الأحاديث بتعدد النزول ولا يستقيم الجمع بين هذه الروايات الثلاث على خلافها بافتراض تعدد النزول

(١) سورة التوبة، الآية: ١١٣.

لأن تعدد النزول افتراض ان صح يستلزم وقوع النسيان للنصوص من جهة متلقيها الأول وتستلزم بنية النص أن النهي واقع للنبي أولاً وللمؤمنين ثانياً ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ وإن صيغة ما كان لفلان أن يفعل تدل على وقوع فعل ما كان يصح أن يقع منه وهذا تركيب يدل دلالة واضحة على أن السبب الأول، الاستغفار لأبي طالب، هو سبب نزول الآية دون الثاني أو الثالث ومن قراءة السيرة نستطيع أن نتلمس تلك العلاقة الخاصة التي كانت بين محمد وبين أبي طالب خاصة بعد وفاة جده عبد المطلب ثم تطورت هذه العلاقة بالحماية التي منحها أبو طالب لمحمد رغم بقائه على دين آبائه ومن هنا نفهم الحرص البالغ من جانب محمد على إيمان عبد المطلب».

«وإذا كانت الرواية الثانية لا تحتاج لتعليق طويل لذلك المجهول المجادل فيها فإن الرواية الثالثة التي تجعل سبب نزول الآية محاولة النبي الاستغفار لأمه عند قبرها تثير مجموعة من المعضلات سواء فيما يخص مشاعر الرسول ﷺ أم فيما يخص أهل الفترة وهم الذين لم يعاصروا الوحي وماتوا على جاهليتهم وإذا كان النبي قال حين سئل عن زيد بن عمرو بن نفيل انه يبعث امة وحده إكباراً لاعتزاله لعادات قومه ومعاداته لدينهم ومعتقداتهم رغم انه مات قبل أن يتحول إلى الإسلام فإن اطلاق صفة المشركين على السيدة آمنة التي ماتت قبل البعثة من شأنه أن يجرح مشاعر النبي والأهم من ذلك والاخطر انه وصف يترتب عليه وعيد وعذاب لا يرى الفقهاء انه واقع على من ماتوا قبل البعثة لذلك لا بد من رفض هذه الرواية بوصفها سببا لنزول الآية».

«وإذا كان الاختلاف حين يقرأ من خلال المعقول يزيل توهم التناقض فإن الاختلاف يصبح نوعاً من التنوع لا يتعارض مع الإيمان بوحدة النص ووحدة مصدره وإذا كانت الآراء والايديولجيات تختلف فإن المعقول الذي لا يتعارض معه النص يختلف من جماعة إلى جماعة داخل العصر الواحد في المجتمع الواحد ويختلف من مجتمع إلى مجتمع في العصر الواحد وهو أشد اختلافاً بتغاير العصر وتقدم الزمان وتطور المجتمعات ويظل النص من خلال آليات الاختلاف نصاً قابلاً للقراءة والتفسير والتأويل «لو كان القرآن كله محكما لما كان مطابقاً إلاّ لمذهب واحد وكان بصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب وذلك مما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله والنظر فيه والانتفاع به فإذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه طمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يؤيد مذهبه وينصر مقالته فينظر فيه جميع ارباب المذاهب ويجتهد في التأمل فيه صاحب كل مذهب وإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات» (السيوطي، الاتقان في علوم القرآن) إن النص بهذا الاختلاف لا يحدد هويته فقط ويميز نفسه عن غيره من النصوص بل يتجاوز ذلك لكي يجعل من نفسه محوراً في الثقافة عن طريق قابليته للتفسيرات والتأويلات المختلفة في المكان والزمان على السواء».

«وإذا كان مصطلح التأويل في الفكر الديني الرسمي قد تحول إلى مصطلح مكروه لحساب مصطلح التفسير فإن وراء مثل هذا التحويل مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني المعارضة سواء على مستوى التراث أم على مستوى الجدل الراهن في الثقافة أن وصم

الفكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر تأويلي يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر في دائرة ﴿ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ﴾[1]»[2].

نحن نؤكد على ضرورة ملاحظة أسباب النزول عند الاشتغال بتفسير القرآن، لكن هذا متوقف على إثبات السبب الصحيح والرواية المعتبرة التي أكدت مورد النزول، لا ان نعتمد على الروايات كيفما كان ومن دون تمحيص وتحقيق.

أما ما ذكره من ان العلم بأسباب النزول قد يدل على علة الحكم فهذا كلام يحتاج إلى مزيد بحث لأن اتصاف المورد ببعض الخصوصيات لا يلزم باستخلاص التعليل الذي يمكن من خلاله التعميم أو القييد بحسب ما يفرضه التعليل. هذا على الأقل ما يفرضه المنهج البحثي.

أما ما أكده على مسألة الاختلاف فقد تقدم ما يفيد في رده عند الإشارة إلى مسألة تعدد القراءات.

أما معالجته لآية ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن يَسْتَغْفِرُوا۟ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوٓا۟ أُو۟لِى قُرْبَىٰ﴾، ومحاولته تأكيد ان مورد النزول يتعلق بأبي طالب فهذا ما يحتاج إلى بعض التعليق لنبيّن الخلل الذي يظهر عدم إخلاص أبو زيد لمنهجه هنا فيما يقترحه، فهو:

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٧.

(٢) راجع لكل ما تقدم مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة ١٩٩٨ نصر حامد أبو زيد ص ٩٦ فما بعدها.

أولاً: يعرض عدة روايات في أسباب النزول بعضها متعلق بأبي طالب، وبعضها متعلق بشخص سُمع يستغفر لأبويه المشركين تأسياً بالنبي إبراهيم عليه السلام، وبعضها متعلق بطلب النبي ﷺ الإذن من ربه أن يدعو لوالديه. فهذه ثلاثة أسباب حاول تمييز الصحيح منها عن الباطل، وهو سعي مطلوب بحد ذاته.

وثانياً: يرفض فكرة تعدد النزول، وهذا حق.

وثالثاً: إنه حاول إثبات أن السبب متعلق بأبي طالب، بعد أن لم يعتن بذلك المجهول الذي سمعه علي عليه السلام يستغفر لوالديه، دون أن يبين ما هو السبب الذي دعاه لعدم الاعتناء بهذه الرواية، فهل ان كون الشخص مجهولا يعني انه لا يليق به أن ينزل قرآناً يوضح شبهة ظهرت عند احدهم، كان يمكن لها ان تشيع لو لم يوضح الحكم فيها؟.

ثم أنكر أن يكون سبب النزول هو الثالث أي متعلقاً بوالدي النبي ﷺ، ونحن نوافقه على ذلك، لكن ليس للسبب الذي قاله وهو ان في اطلاق صفة الشرك على والدي النبي ﷺ يستلزم الاساءة إلى مشاعر النبي ﷺ، فهذا فهم خاطئ لشخصيته ﷺ من جهة، ولعلاقته بالله تعالى من جهة أخرى، بل لأجل بحث روائي تاريخي دلّ على عدم كون والديه ﷺ مشركين، وليس هنا محل إثباته. أما انه وصف يستلزم العقاب وان هذا يتنافى مع ما يذهب إليه الفقهاء من وقوعه على من مات قبل البعثة، فهذا استدلال خاطئ لأن النقاش حينئذ مع هؤلاء الفقهاء إذ لا دليل على عدم وقوع العذاب على المشركين الذين ماتوا قبل البعثة بل العقل يحكم باستحقاقهم للعقاب،

ولتكن هذه الآية دليلاً على وقوعه، والشرك ظلم عظيم سواء كان بعد البعثة أم قبلها وإنما لا يعاقب الناس قبل الإسلام على ما لا تدركه عقولهم من معتقدات وقيم، وتوقف إدراكها على تبليغ من الشرع.

أما ما ذكره حول أن صيغة «ما كان لفلان أن يفعل» تدل على وقوع فعل منه ما كان ينبغي أن يقع، وهذا يدل دلالة واضحة على كون النزول مرتبطاً بأبي طالب بعد ملاحظة العلاقة الشديدة بينه وبين الرسول ﷺ، فهذا أيضاً كلام لا يصح. أما ما يتعلق بالصيغة، فلسنا ندري من اين اثبت انها تدل على الوقوع، مع أن فيها احتمالاً آخر معتداً به، وهو انه ليس من شأن فلان أن يفعل ذلك، فهو نفي لإمكانية وقوع الفعل أو دعوة للتلبس الدائم بما ينافي الصفة حتى لا يقع الفعل، فليس فيها أي دلالة على الوقوع. وأما ما نقله في معنى «ما كان لفلان» فهو منقول عن بعض نحويي الكوفة[1] وليس هو المشهور بين أهل اللغة والنحو، وهو قول غير صحيح، بدليل ان في القرآن الكثير من الآيات التي تضمنت هذه الصيغة التي يمتنع معها هذه الدلالة:

كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ﴾[2] فهل يتعقل أحد ان نبياً كان يغل.

وكقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾[3]، فهل ضيع الله إيمانهم.

---

(١) جامع البيان ـ إبن جرير الطبري ج ١١ ص٥٩.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٦١.
(٣) سورة البقرة، الآية: ١٤٣.

وكقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾[١] فهل قال نبي للناس ذلك.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا﴾[٣].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِىَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[٤].

وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ﴾[٥] إلى غير ذلك من الآيات المشابهة.

ثم نقول: ان قضية اسلام أبي طالب من القضايا التي اشتهر الخلاف فيها بين المسلمين الشيعة والسنة. والإمامية وبعض المعتزلة على ما حكاه ابن أبي الحديد في شرح النهج[٦] يذهبون إلى أن أبا طالب مات مسلماً، ولهم في ذلك إثباتات ليس هنا محل التعرض لها، وبالتالي لا يصح أن يكون مورد نزولها متعلقاً به لعدم انطباق الآية عليه. مع ان سياق الآية فيه من القرائن ما يؤكد صحة ذلك السبب الذي نفاه أبو زيد، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِىِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن يَسْتَغْفِرُوا۟ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوٓا۟ أُو۟لِى قُرْبَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ

(١) سورة آل عمران، الآية: ٧٩.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٤٥.
(٣) سورة النساء، الآية: ١٩٢.
(٤) سورة الرعد، الآية: ٣٨.
(٥) سورة مريم، الآية: ٣٥.
(٦) شرح نهج البلاغة جزء ١٤ ص ٦٥.

﴿أَصْحَٰبُ ٱلْجَحِيمِ﴾، فالآية لم تخص القضية بالنبي ﷺ بل ذكرت معه ﴿والذين آمنوا﴾ ﴿وَمَا كَانَ ٱسْتِغْفَارُ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾[1] فقد أشير في هذه الآية لاستغفار إبراهيم الذي احتج به ذلك الشخص المجهول، وهو احتجاج قد يتمسك به كل قارئ للقرآن ما لم يتم توضيحه في القرآن.

فالصحيح أن الآية نزلت في مسلم اعتقد انه يجوز الاستغفار للمشركين فنزلت لتوضيح حكم يبتلى به المسلمون عموماً وليس موضوعه شأناً شخصياً بذلك الشخص المجهول.

مع انه قد ورد فيها أسباب أخرى للنزول لم يذكرها أبو زيد:

منها ما حكي عن الحسن في تفسيره انه قال: إن المسلمين قالوا للنبي ﷺ: ألا تستغفر لآبائنا الذين ماتوا في الجاهلية؟ فأنزل الله سبحانه هذه الآية[2]. وهذا يؤكد ان الشبهة كانت عامة وليست خاصة بواحد من المسلمين.

ومثلها ما ما رواه الطبري في تفسيره قال: وقال آخرون: بل نزلت من أجل أن قوماً من أهل الإيمان كانوا يستغفرون لموتاهم من المشركين فنهوا عن ذلك. ذكر من قال ذلك: حدثني المثنى قال: ثني عبد الله بن صالح قال: ثني معاوية عن علي عن ابن عباس قوله: ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين... الآية فكانوا يستغفرون لهم حتى نزلت هذه الآية فلما نزلت أمسكوا عن الاستغفار

---

(١) سورة التوبة، الآية: ١١٤.

(٢) مجمع البيان ـ الشيخ الطبرسي ج ٥ ص ١٣٢، راجع الطبري أيضاً المصدر الآتي.

لامواتهم ولم ينهوا أن يستغفروا للأحياء حتى يموتوا. ثم أنزل الله: ﴿وَمَا كَانَ ٱسْتِغْفَارُ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ. . .﴾ الآية[١].

وبهذا يتضح أن أبا زيد لم يكن مخلصاً لما يقترحه من نهج.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

(١) جامع البيان ـ إبن جرير الطبري ج ١١ ص٥٩.



خاتمة
فيها خلاصة البحث

لقد تبين مما سبق ان الإسلام بحق هو دين العقل، ويتجلى بكل وضوح عدم صحة ما لاحظه العروي حين قال:

«إذا كان دعاة الإصلاح يفهمون من العقل كل ما يندرج تحت المفاهيم الثلاثةالتي ميزناها (الموقف، المنهج، الذهنيه) فالمقالة (الإسلام دين العقل) تنقلب على نفسها كما بدأ لنا ذلك واضحاً في تقرير ابن حزم لأنها تعني بالضبط ان الإسلام هو الدين الذي ينتهي إليه وبه العقل عندما ينقلب على نفسه ولم يعد عقلاً أما إذا كانوا يفهمون من الكلمة غير ما اوضحنا وخاصة غير الذهنية الكلامية وهذا ما يتبادر إلى ذهن القارئ عندما يرى الهجوم العنيف الموجه إلى فقهاء الهر والمتصوفة والمتكليمن وفلاسفة الباطن يجب إذن الغاء كل التجربة السابقة..»[1].

---

(١) مفهوم العقل لعبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية سنة ١٩٩٧ ص ١٠٠.

كما تبيّن أن قوة المعرفة الدينية وثباتها مرتبطة بقوة العمل لكن العقل الذي يحمل هم الفكر بكل صدق، ويميّز نفسه بكل وضوح عن الهوى، ليأخذ موقعه الطبيعي ومعناه الصحيح.

المصادر والمراجع

١ ـ القرآن الكريم

٢ ـ راجع قبض وبسط الشريعة لعبد الكريم سروش ترجمة دلال عباس، دار الجديد بيروت، الطبعة الأولى عام ٢٠٠٢.

٣ ـ الحرية الفكرية والسياسية في ظل الحكم الإسلامي للمؤلف.

٤ ـ نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، الطبعة الثانية سنة ١٩٩٤

٥ ـ الإسلام يسائل المسيحية

٦ ـ الميزان

٧ ـ مدخل جديد إلى الفلسفة لعبد الرحمن بدوي الطبعة الثانية ١٩٧٩ الكويت.

٨ ـ مدخل إلى علم الكلام الجديد، من سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة الكتاب السادس ١٩٩٨ لمحمد مجتهد شبستري .

٩ ـ مجلة قضايا اسلامية معاصرة العدد التاسع عشر ٢٠٠٢ (اشكالية التأويل) مقابلة مع شبستري

١٠ ـ كتاب العين ـ الخليل الفراهيدي

١١ ـ ترتيب إصلاح المنطقـ ابن السكيت الاهوازي

١٢ ـ الصحاح ـ الجوهري

١٣ ـ كتاب العقل وفهم القرآن للحارث بن اسد المحاسبي تقديم د.حسين القوتلي دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٣

١٤ ـ رسائل المرتضى الشريف المرتضى

١٥ ـ المستصفى الغزالي

١٦ ـ شرح التجريد (تحقيق الزنجاني) العلامة الحلي

١٧ ـ نهج البلاغة شرح ابن أبي الحديد.

١٨ ـ عيون الحكم والمواعظ علي بن محمد الليثي الواسطي

١٩ ـ مفردات الراغب الأصفهاني

٢٠ ـ تاج العروس ـ الزبيدي

٢١ ـ العقلانية فلسفة متجددة، جون كوتنغهام ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري حلب، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧

٢٢ ـ كتاب العريبي «الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي» للدكتور محمد ياسين عريبي منشورات المجلس القومي للثقافة العربية الطبعة الأولى سنة ١٩٩١ م. الرباط.

٢٣ ـ لسان العرب ـ ابن منظور

٢٤ ـ الرسائل العشر الشيخ الطوسي

٢٥ ـ عدة الأصول (ط.ق) الشيخ الطوسي

٢٦ ـ بحار الأنوار

٢٧ ـ ونهج السعادة للشيخ المحمودي

٢٨ ـ العمل الديني وتجديد العقل طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية سنة ١٩٩٧.

٢٩ ـ معاني الأخبار

٣٠ ـ من مقالة لبرهان غليون تحت عنوان «العقلانية ونقد العقل ملاحظات منهجية» المعتزلة. كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ سلسلة الندوارت [٦] الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢

٣١ ـ سنن الترمذي للترمذي

٣٢ ـ نهج البلاغة شرح الشيخ محمد عبده.

٣٣ ـ الكافي للشيخ الكليني

٣٤ ـ أمالي الصدوق

٣٥ ـ المحاسن

٣٦ ـ كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ سلسلة الندوات [٦] الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢ من مقالة للدكتور حليم بركات

٣٧ ـ مقالة الدكتور ناصيف نصار في خصائص العقلانية الفلسفية العربية ص ٩٥. كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ

منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ سلسلة الندوارت [٦] الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢

٣٨ ـ مقالة لمحمد عابد الجابري تحت عنوان «العقلانية العربية والسياسية، قراءة سياسية في أصول المعتزلة». كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ سلسلة الندوارت [٦] الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢

٣٩ ـ اعجاز القرآن للباقلاني

٤٠ ـ المحصول للرازي.

٤١ ـ كتاب العدل الإلهي للشهيد مرتضى المطهري.

٤٢ ـ الحدائق الناضرة للشيخ يوسف البحراني

٤٣ ـ كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ سلسلة الندوارت [٦] الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢ من مقالة الدكتور مصطفى عمر التير

٤٤ ـ التراث والحداثة محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الثانية ١٩٩٩

٤٥ ـ مفهوم العقل لعبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية سنة ١٩٩٧

٤٦ ـ «القرآن وعلم القراءة» لجاك بيرك ترجمة الدكتور منذر عياشي طباعة دار التنوير بيروت ومركز الانماء الحضاري حلب الطبعة الأولى سنة ١٩٩٦

٤٧ ـ وسائل الشيعة

٤٨ ـ البيان في تفسير القرآنـ السيد الخوئي

٤٩ ـ بحوث في علم الأصول للشهيد السيد محمد باقر الصدر، تقريرات السيد محمود الهاشمي منشورات المجمع العلمي للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، رمضان ١٤٠٥ هجري

٥٠ ـ كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ سلسلة الندوارت [٦] الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢

٥١ ـ كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ سلسلة الندوارت [٦] الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢ مقالة د انطوان المقدسي: العقل وغير العقل في الوجود العربي بدايات

٥٢ ـ مقالة لمصطفى ملكيان حول «هرمنيوطيقا القرآن وتساؤلات العقل الحديث».

٥٣ ـ فضائل الصحابةـ الإمام أحمد بن حنبل

٥٤ ـ عيون أخبار الرضا(ع) ـ الشيخ الصدوق

٥٥ ـ والارشاد ـ الشيخ المفيد

٥٦ ـ والأماليـ الشيخ الطوسي

٥٧ ـ والمصنف ابن أبي شيبة الكوفي

٥٨ ـ والسنن الكبرى ـ النسائي

٥٩ ـ وتاريخ اليعقوبي ـ اليعقوبي

٦٠ ـ والبداية والنهاية ـ ابن كثير.

٦١ ـ اوائل المقالات للشيخ المفيد

٦٢ ـ شرح أصول الكافي ـ مولي محمد صالح المازندراني.

٦٣ ـ حقائق الإيمان ـ الشهيد الثاني

٦٤ ـ بحوث في علم الأصول، للشهيد السيد محمد باقر الصدر، تقريرات السيد محمود الهاشمي منشورات المجمع العلمي للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، رمضان ١٤٠٥ هجري

٦٥ ـ تفسير القرطبي ج ١ ص ٣٣.

٦٦ ـ الجامع الصغير لجلال الدين السيوطي.

٦٧ ـ الطبري في جامع البيان.

٦٨ ـ التبيان ـ الشيخ الطوسي١ كنز الفوائد ـ أبو الفتح الكراجكي

٦٩ ـ تفسير العياشي.

٧٠ ـ هداية المسترشدين ـ الشيخ محمد تقي

٧١ ـ كفاية الأصول ـ الآخوند الخراساني

٧٢ ـ محاضرات في أصول الفقه، تقرير بحث السيد الخوئي للفياض

٧٣ ـ نهاية الأصول ـ تقرير بحث البروجردي

٧٤ ـ نهاية الأفكار ـ آقا ضياء العراقي

٧٥ ـ منتقى الأصول ـ تقرير بحث الروحاني للحكيم

٧٦ ـ فلسفة التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة ١٩٩٨

٧٧ ـ راجع لكل ما تقدم مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة ١٩٩٨ نصر حامد أبو زيد.

الفهـــرس


بسم الله الرحمن الرحيم